Jesuit-Krauss-McCormick Library
BL240 .T623
Titius, Arthur. MAIN
Religion und Naturwissenschaft / Eine An
3 9967 00084 0228

BL240T623

ACCESSION NUMBER 49577

SHELF NUMBER ~~B588050~~

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago
826 Belden Avenue

From

Received June, 1921.

Religion

und

Naturwissenschaft.

Eine Antwort an Professor **Ladenburg**

von

Arthur Titius,
Doktor und Professor der Theologie in Kiel.

2071

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

ACCESSION NUMBER SHELF NUMBER

The Virginia Library
McCormick
Theological Seminary
of the
Presbyterian Church, Chicago
826 Belden Avenue

From

Received

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

BL240
T623

Inhaltsübersicht.

	Seite
1. Die Naturwissenschaft und das geistige Leben	3— 31
a) Humanität und Humanismus	3— 8
b) Die Entwicklung der Naturwissenschaft als Teil des Gesamtlebens	8— 12
c) Die Bedingtheit aller Erkenntnis	12— 17
d) Die Eigenart der Geschichte	17— 21
e) Der praktische Grundzug des Geisteslebens	21— 31
2. Die christliche Religion	31— 71
a) im geistigen Leben der Gegenwart (bei Dichtern, Theologen, Philosophen, Naturforschern)	31— 50
b) auf ihre Wahrheit beurteilt	50— 65
c) in ihren Wirkungen, zumal auf die Naturwissenschaft	65— 71
3. Vermeintliche Konflikte zwischen Naturwissenschaft und Christentum	71—108
a) Die Unendlichkeit der Welt	71— 74
b) Die Gesetzmässigkeit des Geschehens	74— 99
Der Wundergedanke	90— 99
c) Die natürliche Entwicklung der Organismen	99—108
Die Unsterblichkeit	105—108
Anmerkungen	109—114

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/religionundnatur0000arth

Den unmittelbaren Anlass zur Besprechung meines Themas[1] gibt ein Vortrag, den Albert Ladenburg, Professor der Chemie in Breslau, früher lange Zeit in Kiel, auf der Naturforscherversammlung in Kassel (1903) gehalten hat. Wenn er „über den Einfluss der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung“ sprach, so bin ich weit entfernt, einen solchen in Abrede zu stellen, oder seine weitreichende Bedeutung irgendwie abschwächen zu wollen. Es liegt meines Erachtens nicht der geringste Grund vor, den gesicherten Ergebnissen heutiger oder künftiger Naturforschung zu widerstreben; auch die Arbeitshypothesen und die zusammenfassenden Gedanken, auf welche die Forscher durch ihre andauernde Arbeit auf dem Gebiete der Natur hingeführt werden, müssen, soweit nicht andere Tatsachen, insbesondere des geistigen Lebens, gegen ihre allgemeine Geltung Einspruch erheben, bei Bildung der Weltanschauung als mehr oder weniger gesicherte Möglichkeiten gewissenhaft in Betracht gezogen werden. Die sachliche Stellung Ladenburgs zu Weltanschauungsfragen würde mich, so wenig ich ihm vielfach beizustimmen vermag, ebenfalls nicht veranlasst haben, ihm entgegenzutreten. Seine Bemerkungen namentlich über den Gottesgedanken und die Unsterblichkeitshoffnung sind viel zu aphoristisch und dilettantenhaft gehalten, als dass sie zu sachlicher Auseinandersetzung

anregen könnten. Insbesondere aber lässt der ganze Ton und die vielfache Reserve erkennen, dass wir hier immerhin etwas anderes vor uns haben, als HÄCKEL-schen Fanatismus.

Was mir eine Besprechung notwendig erscheinen lässt, ist zunächst dies, dass LADENBURG einen weit verbreiteten Typus von Naturforschern repräsentiert. Männer, die auf dem Gebiet ihrer Fachwissenschaft hochgeschätzt sind, weil sie mit absoluter Zuverlässigkeit und grosser Vorsicht arbeiten, geben das gleiche Verfahren auf, sobald sie an allgemeine Weltanschauungsfragen herantreten. Aus der heutigen Naturkenntnis erwachsene Verallgemeinerungen werden ihnen unter der Hand zu exakten Feststellungen über die letzten Fragen der Welt und des Lebens überhaupt. Darin ist aber eine seltsame Unterschätzung unseres geschichtlichen und geistigen Lebens wirksam, das nun eben gar keine Berücksichtigung bei Bildung der Weltanschauung findet, sondern unter die Regeln und Gesetze einer tiefer stehenden, der natürlichen Welt gebeugt wird. Dass insbesondere die Religion, die geborene Widersacherin jeder naturalistischen Weltanschauung, dabei leer ausgeht, ist nicht verwunderlich. Muss doch geradezu behauptet werden, dass LADENBURG von dem eigentlichen Wesen der Religion und des Christentums, von der gewaltigen und erfolgreichen Arbeit, die seit Jahrhunderten an ihre Erforschung gewendet ist, keine Ahnung hat, dass sie ihm mit einer überwundenen Kulturstufe, mit einer gerade durch die Naturforschung und ihre Bemühungen umgestossenen Weltanschauung zusammenfallen. In diesen beiden zusammenhängenden Punkten, in der Konstruktion der

Weltanschauung vom Naturleben aus und mit Uebergehung des spezifisch menschlichen Lebens und in dem Unverständnis zumal für das religiöse Leben liegt die Gefahr der Anschauungen, die in Ladenburgs Vortrag typisch, ja in vergrössertem Massstabe auftreten. Demgegenüber muss es darauf ankommen, den eigentümlichen Wert und die Kraft alles geistigen Lebens, insbesondere des religiösen, uns zu vergegenwärtigen. Erst wenn wir so die Eigenart der Religion festgestellt haben, wird es angehen, ihre Vereinbarkeit mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft zu prüfen.

Ein geschätzter philosophischer Schriftsteller, Professor Oswald Külpe, beginnt eine Charakteristik des Materialismus, als dessen Vertreter er Häckel vorführt, mit den Worten: „Für den Materialismus ist es im allgemeinen charakteristisch, dass er gar keine Achtung vor den Geisteswissenschaften, vor ihren Methoden und Ergebnissen hat, und dass er die metaphysische Natur seiner Behauptungen nicht erkennt und zugibt. Psychologische Einsichten, geschichtliche Forschungen, Quellenkritik, das alles glaubt er nicht im Anschlusse an die betreffenden Einzelwissenschaften, sondern unabhängig von ihnen oder wohl auch im Gegensatz zu ihnen ausführen oder gewinnen zu können. Es gibt nur eine Wissenschaft, der er blindlings vertraut und vor der er unbegrenzten Respekt hat, das ist die Naturwissenschaft[1].“ So wenig man ein Recht hat, Ladenburg zu den theoretischen Materialisten zu zählen, so deutlich stimmen seine Ausführungen in ihrer allgemeinen naturalistischen Haltung zu dieser Charakteristik. Geht er doch so weit, zu behaupten, „dass fast alle humanen Bestrebungen der

letzten Jahrhunderte hauptsächlich durch die Aufklärung veranlasst wurden, die wir den Naturwissenschaften verdanken". Als Beweis führt er an, dass die ganze moderne Auffassung von Freiheit und Menschenrechten, die Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenschaft und schliesslich unsere ganze heutige soziale Gesetzgebung zumeist der Aufklärung zu verdanken sei, welche die Naturwissenschaften hervorgebracht haben (S. 32—35). Demgegenüber verweise ich mit Deissmann[1] auf die hochbedeutsamen Ausführungen des Staatsrechtslehrers Georg Jellinek in Heidelberg, der in seiner Abhandlung über die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte[2] „unwiderleglich gezeigt hat, dass jene Grundideen des modernen Staates, speziell auch der Toleranzgedanke, zum guten Teil in den religiösen Ueberzeugungen und Theorien der englischen und amerikanischen Dissenters ihre Wurzel haben". Was aber Locke betrifft, auf den sich Ladenburg beruft, so dürfen seine Anschauungen nicht als zur Religion gegensätzlich verstanden werden; er hat vielmehr zum Christentum ein sehr innerliches Verhältnis. Vom Neuen Testament schreibt er noch in seinem letzten Lebensjahre (1703): „Darin sind enthalten die Worte des ewigen Lebens. Es hat Gott selbst zum Verfasser und Erlösung zum Zwecke und Wahrheit ohne irgend welche Beimischung von Irrtümern zu seinem Inhalte[3]." Dass ferner der grösste Bekämpfer der Sklaverei, Wilberforce, eine der charaktervollsten Persönlichkeiten des christlichen England gewesen ist, ist ebenso bekannt wie der Umstand, dass die deutsche Sozialgesetzgebung nicht ohne die massgebende Mitwirkung (ich sage nicht: durch das alleinige Verdienst)

christlicher Ideen zu stande gekommen ist. Den inneren Zusammenhang der modernen Gedanken mit dem protestantischen Christentum hat Julius Kaftan vortrefflich formuliert, wenn er betont: „Wir können den Menschen nicht in der höchsten und wichtigsten Beziehung mündig sprechen, ohne ihm damit in jeder Beziehung die innere Selbständigkeit als das zu erstrebende Ziel vorzuhalten[1].“ Ebenso ist es deutlich, dass im letzten Grunde die Ideale der Gleichheit und Brüderlichkeit aus dem Evangelium stammen.

Wenn aber nach andern entscheidenden Faktoren für die Ausbreitung der modernen freiheitlichen und sozialen Ideen gefragt wird, so wird man zweifellos in erster Linie auf die Staatsraison und auf die Umgestaltung der gesellschaftlichen Struktur hingewiesen. Es ist bekannt, dass die Loslösung des Völkerlebens von der kirchlich-theokratischen Gestaltung der Dinge zuerst auf dem Gebiete der Politik, dann erst auf dem der Bildung eintrat. Gerade die Religionskriege mit ihren unheilvollen Folgen gaben dazu (wie auch bei Locke deutlich zu erkennen ist) den ersten Anstoss. Ebenso haben bei Aufhebung der Leibeigenschaft wie der Sklaverei und bei Einführung der sozialen Gesetzgebung politische Rücksichten den Ausschlag gegeben. Mit alledem soll die intensive und segensreiche Wirkung der Naturwissenschaft auf unsere moderne Kultur nicht in Abrede gestellt werden, aber sie muss es sich gefallen lassen, als ein Glied, als ein Faktor in der Entwicklung des gemeinsamen Lebens zu gelten, und die Tatsache bleibt bestehen, dass die „werktätige Menschenliebe“, für welche Ladenburg in dankenswerter Weise eintritt, durch die

Naturforschung nicht ins Leben eingeführt ist, auch schwerlich durch sie am Leben erhalten werden kann.

In anderer Hinsicht zeigt sich die gleiche Einseitigkeit. Ist es wirklich so, dass wir die Aufklärung und Bildung „zumeist den Naturwissenschaften verdanken“? (S. 35). Auch Ladenburg erinnert daran, dass „für die Kulturentwicklung Europas der Humanismus, d. h. das Wiederaufleben der alten griechisch-römischen Literatur und Wissenschaft, nicht überschätzt werden kann“. Er findet für die Literatur und Philosophie, die Plastik und Architektur und nicht zuletzt die Mathematik und Naturwissenschaft, welche die Griechen „in ihrer kaum tausendjährigen Geschichte“ geschaffen haben, sowie für die Kunst der Renaissance sehr anerkennende Worte. Aber das sind Leistungen, die der Vergangenheit angehören. Jetzt muss die allgemeine Bildung auf der Kenntnis der Natur und ihrer Gesetze aufgebaut werden. Eine Bildung dagegen, die „eine rein humanistische ist, d. h. auf der Kenntnis toter Sprachen und ihrer Grammatik beruht, hat nur geringen Wert“ (S. 10, 26). Nun stehe ich nicht an, den Wert naturwissenschaftlicher Kenntnis für die allgemeine Bildung hoch anzuschlagen und sie als notwendiges Ferment unserer heutigen Ausbildung anzuerkennen. Ich bin auch geneigt, Friedrich Paulsen[1] zuzugestehen, dass wir die Segnungen des humanistischen Bildungsideals mit einer starken Einbusse an Volkstümlichkeit unserer Bildung teuer genug haben bezahlen müssen. Aber ersetzen lässt sich die humanistische Bildung nicht, am wenigsten durch naturwissenschaftliche. Es ist doch eine eigenartige Auffassung, ihr Wesen in die Kenntnis toter Sprachen und der

Grammatik zu setzen. Man kann das als Auffassung minder begabter Gymnasiasten, die zu ihrem Leidwesen sich mit den alten Sprachen beschäftigen müssen, gelten lassen. Aber der Wert humaner Bildung liegt nicht nur in dem freilich auch an sich sehr lohnenden und wertvollen Einblick in die Eigenart der Sprache und ihrer Gesetze; er liegt vor allem, wie auch Ladenburg sich einmal flüchtig erinnert, in dem Miterleben „der geistigen Grösse des alten Rom“ und Hellas (S. 9). In der Tat, die eigentümliche Grösse menschlichen Lebens tritt uns mit unmittelbarer, durch die Last der Ueberlieferung noch nicht gehemmter Kraft im Altertum entgegen. Was aber solches Nacherleben geschichtlicher Grösse zu schaffen vermag, hat uns Alfred Schöne in seinem geistvollen Vortrage „Ueber die beiden Renaissancebewegungen des 15. und 18. Jahrhunderts“ [1] in knapper Zusammenfassung vorgeführt. Mit Recht betont er, dass die Renaissance eine Wiedergeburt der damaligen Kultur in allen ihren Lebensäusserungen bedeutet. Eine Einwirkung auf das gesamte geistige Leben Italiens, eine Erweckung aller in der Volksseele schlummernden Kräfte vollzog sich durch die Erinnerung an eine grosse Vergangenheit, durch die Wiederbelebung der Antike. Von neuem erwies sie ihren Wert dadurch, dass sie zumal uns Deutsche im 18. Jahrhundert mit einem neuen Geistesfrühling beschenkte. Nicht nur in der Blüte unserer Poesie und Literatur, in der Neuentwicklung unserer Architektur, Plastik und Malerei, in dem vertieften geschichtlichen Verständnis für die Antike und ihre nationale Eigenart, hat diese erneute Anregung wertvolle Früchte getragen, sie ist auch mit-

beteiligt an dem Ringen unserer grossen Dichter um ein neues umfassendes Lebens- und Bildungsideal, wie es dann durch das Zusammentreffen unserer philosophischen mit den humanistischen Bestrebungen in Jena für unser gesamtes deutsches Geistesleben epochemachend wurde. So hat die Neubelebung der Vergangenheit sich als Mittel zur Verjüngung, zu gesteigerter Wirksamkeit unseres Innenlebens erwiesen. Auf noch weitere Konsequenzen weist Schöne, wenn er die Erkenntnis organischer geschichtlicher Entwicklung — die allerdings auch in den Gedanken von Leibnitz eine ihrer Wurzeln hat — an Winckelmanns Studium der Kunst des Altertums, die Anfänge der Literarkritik an Wolfs Untersuchung der homerischen Gedichte, die der Sprachgeschichte an Jakob Grimms bahnbrechenden Arbeiten sich herausbilden lässt. Mit einem Wort, die zuerst aus künstlerischen Motiven, aus ästhetischem Gefallen an der Antike hervorgegangene Vertiefung in die Geschichte des Altertums hat uns mit wirklichem, erstmaligem Verständnis geschichtlichen Werdens, der geschichtlichen Bedingtheit unseres gesamten geistigen Lebens beschenkt. Ich wüsste nichts zu nennen, was für die heutige Ausbildung unserer Weltanschauung gewichtiger sein könnte, und es charakterisiert die Anschauungen Ladenburgs in ihrer ganzen Einseitigkeit, dass er wohl von Humanismus, Kunst, Religion, aber von diesem entscheidenden geschichtlichen Faktor unserer Weltanschauung nicht mit einem Worte spricht.

Aber seine Ausführungen zeigen auch inhaltlich, dass er diesem geschichtlichen Werden unseres geistigen Lebens, von dem nichts ausgeschlossen ist, keine Rech-

nung trägt. Das beweist seine Uebersicht über die Entwicklung der Naturwissenschaften, die über eine unzusammenhängende Aufzählung der wichtigsten Ergebnisse nicht hinausgekommen ist. Denn die Frage nach den inneren Kräften, die das geistige Leben aufbieten musste, um der sinnlichen Wahrnehmung entgegen auf die Bewegung der Erde zu schliessen, die Erhaltung von Stoff und Kraft gegen den Augenschein festzustellen, den wesenhaften Zusammenhang der so verschieden gearteten Lebewesen zu erschliessen, diese Frage nach den geistigen Vorbedingungen erfolgreicher Naturforschung ist überhaupt nicht gestellt und damit auf ihr genetisches Verständnis verzichtet. Wie Ladenburg die Entwicklung der Naturwissenschaft sich vorstellt, deutet er an, wenn er Kolumbus feiert „als den grossen Experimentator, als den ersten, der die Methode einführte, auf welcher der grösste Fortschritt alles Wissens beruht“ (S. 11). Mit andern Worten, das Experiment, die Beobachtung, die Induktion wird als der Schlüssel aller Wissenschaft und Forschung angesehen; ihr gegenüber kommen Religion und Humanismus wesentlich nur als retardierende Mächte in Betracht. Eine sehr einfache Konstruktion, die freilich alles Erkennen zum Zufall degradieren würde, die aber in Wirklichkeit überall versagt, wo sie sich bewähren soll. Da weiss es Häckel besser, wenn er schreibt[1]: Diese einseitige Ueberschätzung der Empirie ist ebenso ein gefährlicher Irrtum wie jene entgegengesetzte der Spekulation. Beide Erkenntniswege sind sich gegenseitig unentbehrlich. Die grössten Triumphe der modernen Naturforschung, die Zellentheorie und die Wärmetheorie, die Entwicklungslehre

und das Substanzgesetz sind philosophische Taten, aber nicht Ergebnisse der reinen Spekulation, sondern der vorausgegangenen ausgedehntesten und gründlichsten Empirie.“ Neben dies Zeugnis stelle ich noch eine Bemerkung, die Newtons Biograph, David Brewster, selbst ein geachteter Physiker, über die Induktionsmethode macht. Hinsichtlich des Prozesses, wodurch bedeutende Entdeckungen glücken, kann, wie er urteilt, „nicht der geringste Zweifel sein, dass er wenigstens im ganzen gerade das Gegenteil der Induktionsmethode ist“. Der Forscher ist vielmehr „durch den Flug seiner eigenen Phantasie auf neue und fruchtbare Wege, weit von der gewöhnlichen Beobachtung entfernt, hingeführt“, und der eigentümliche Charakter seines Geistes entfaltet sich nun erst „durch die Erfindung von Methoden, seine eigenen Spekulationen zu prüfen, und so wird er oftmals auf neue, weit wichtigere und allgemeinere Entdeckungen geleitet als die, mit welchen er seine Forschungen begann“ [1]. Ich werde Gelegenheit haben, an einem Falle diese Sätze zu illustrieren. Jetzt verweise ich nur mit Ostwald [2] darauf, dass Oersteds Entdeckung der elektromagnetischen Fernwirkung, auf der ein grosser Teil der Elektrik beruht, sich auf Schellingsche Naturphilosophie zurückführt. Bekannt ist auch, dass die Erforschung der Sinnesorgane durch Johannes Müller und Helmholtz an Kant anknüpft [3]; wie die Gehirnphysiologie auf Schritt und Tritt an die Erkenntnis der psychischen Vorgänge gebunden bleibt, kann man sich an der lehrreichen Abhandlung des Physiologen J. v. Kries „Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen“ [4] gut verdeutlichen. So fundamentaler Wert mithin dem

Beobachtungs- und Induktionsverfahren zukommt, darf doch darüber die nicht minder fundamentale Vorbedingung gereifter seelischer Kräfte, des Verstandes, der Phantasie und auch des Willens nicht zurückgestellt werden[1].

Wir können noch einen Schritt weiter gehen. Man wird sagen müssen, dass die Entwicklung der Naturwissenschaft wie aller andern Wissenschaften sich auch vom staatlichen und sozialen Leben und seiner Schichtung intim bedingt zeigt. Erst mussten Städte aufblühen als Sammelpunkte von Bildung und Kultur, erst Handwerke mit ihren Fertigkeiten sich herausbilden, städtischer Unternehmungsgeist sich regen, die vorhandenen Kenntnisse in den grossen Zentren zusammengefasst und zugänglich gemacht werden[2], ehe der Geist zum Fluge in bisher unbetretene Gefilde die Flügel regen konnte. Kolumbus ist ohne Kompass, Kopernikus ohne italische Renaissance, Kepler ohne Tycho de Brahes sorgsame Beobachtungen, Galilei ohne die holländische Erfindung des Fernrohrs nicht zu denken. Und während im Altertum die einzelnen Entdeckungen nicht selten isoliert blieben und wieder verloren gehen, gewahren wir in der Neuzeit eine von Generation zu Generation in sicherer Progression sich entwickelnde naturwissenschaftliche Forschung. Ohne den Buchdruck und namentlich ohne zunftmässige Ausbildung eines Gelehrtenstandes und planmässige Regelung des Schulwesens, vor allem der Universitäten, wäre solche Entwicklung unbegreiflich. Die Universitäten[3] aber sind mittelalterlich-kirchliche Stiftungen, Anstalten, die aus dem eigentümlich korporativen Gestaltungstrieb mittelalterlichen Lebens hervorgegangen sind und den Nachweis ihrer Befähigung zur

Erhaltung und Vermehrung der Wissenschaft in ihrer Geschichte erbracht haben. In alledem zeigt sich, dass die Naturforschung, wie sie berufen ist, auf die Gestaltung des geistigen Lebens erheblichen Einfluss zu gewinnen, so auch selbst von der Entwicklung dieses Lebens abhängig bleibt und selbst nur als ein, zweifellos wertvolles, Glied innerhalb der geistigen Gesamtentwicklung betrachtet werden kann.

So wichtig die Ausstellungen sind, die wir an Ladenburgs Darstellung machen mussten, die bedeutsamste ist noch gar nicht erwähnt. Von dem Einfluss der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung vermag er zu handeln, ohne die Wissenschaft der Weltanschauungen, die Philosophie, ohne insbesondere die kritische Philosophie in den Kreis seiner Besprechung zu ziehen. Es charakterisiert ausreichend das Niveau seines ganzen Vortrages, dass Kants Name, dass Kants Sache nicht mit einem Worte erwähnt wird. Auch ein Mann wie Reinke[1], der sich „nicht einmal einen Dilettanten auf dem Gebiete der Philosophie“ nennen will (S. 9), räumt doch ein, „dass in die Vorstellungsbilder normaler Menschen ein subjektiver Faktor sich mischt, der von den Eigenschaften des vorstellenden Subjektes abhängig ist“ (S. 28), und dass überhaupt der Mensch nur erkennen kann, „was der Beschaffenheit seines Verstandes angemessen ist“ (S. 45). Stärker ist sich der Tragweite der Kritik unserer Erkenntnis Ostwald bewusst, indem er rundweg zugibt, dass „wir uns in erster Linie nur der inneren Erlebnisse bewusst sind, und nur infolge gewisser Eigenschaften einen Teil dieser inneren Erlebnisse der Wirkung einer vorhandenen Aussenwelt zu-

schreiben (S. 14). Demgemäss muss nicht gefragt werden: „existiert eine Aussenwelt?“ sondern: „welche von unsern Erlebnissen fassen wir unter dem Namen Aussenwelt zusammen?“, worauf Ostwald eine im ganzen sachgemässe Antwort gibt (S. 66 ff.). Ohne Zweifel behält die Scheidung unseres naiven Bewusstseins zwischen „inneren“ Erfahrungen, über die wir freilich meist auch nicht „willkürlich schalten“ können, und „äusseren“ als solchen, die rein von innen heraus zu erzeugen für uns unmöglich ist, weil sie nur durch Beteiligung unserer Sinnesapparate die ihnen eigene Intensität gewinnen, ihren guten Sinn. Aber es bleibt doch dabei, dass auch diese äusseren Erfahrungen nur als ein Teil unseres inneren Erlebens gemacht werden können, und dass sie in wesentlichen Zügen den Stempel unserer geistigen Organisation an sich tragen. Wie Kant nachgewiesen hat und durch die Physiologie der Sinnesorgane bestätigt wird, ist die Empfindung und mit ihr die ganze Bewusstseinswelt die ursprüngliche Tatsache, auf der unsere ganze Erfahrungswelt aufgebaut wird. Gewiss entstehen die Empfindungen nicht nach unserer Willkür, und das nötigt uns den Schluss von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache auf, aber die Empfindungen sind doch eben unsere eigenen Empfindungen, entstehen in uns durch unsere eigene Tätigkeit, und in unserer Erfahrung gibt es nichts, schlechterdings nichts, was nicht durch unsere eigene geistige Organisation hervorgebracht wäre. Es ist eine bekannte Tatsache, dass Farben, Klänge, Gerüche u. s. w. nicht den Dingen an sich zukommen, sondern eigentümliche Erregungsformen unserer Sinnlichkeit sind, welche durch entsprechende, qualitativ

aber sehr verschiedene Vorgänge in der Aussenwelt hervorgerufen werden. Man darf auch nicht meinen, dass die hiermit zusammenhängenden Schranken unserer Erkenntnis nur gering sind. Man denke sich ein Wesen, das für die uns nicht mehr wahrnehmbaren Lichtstrahlen und Luftbewegungen, für Magnetismus, Elektrizität, Gravitation eigene Sinnesorgane hätte, so wäre sein Weltbild von dem unsern gewiss ausserordentlich verschieden. Aber mehr noch, wie es keine Farbe ohne Auge, ohne Ohr keinen Ton gibt, so auch keine Körperlichkeit ohne Tastsinn. Auch körperliche Ausdehnung und Raumerfüllung entsteht für uns durch eine Kombination von Empfindungen der Farbe, Weichheit, Härte u. s. w. Es mag sein, dass auch die Dinge selbst im Raum existieren, aber klar ist, dass unsere Raumvorstellung nur die unsere ist, dass die Lokalisation der Empfindungen im Raum nur unser Werk, die Wirkung unserer geistleiblichen Organisation sein kann. Unsere Empfindungen als solche können nicht räumlich distanziert sein, sondern wir allein sind es, die, einem inneren Zwange folgend, den Empfindungen ihre räumliche Stelle anweisen [1].

Die eigentliche Grundtatsache unserer Erfahrung bildet die bewusste Geistestätigkeit. Diese aber ist, so eng man auch den Zusammenhang beider ansetzen mag, etwas schlechterdings anderes als feinste Vibration der Hirnzellen. Das ist schon von Du Bois Reymond in seiner berühmten Rede über die Grenzen des Naturerkennens mit aller Präzision festgestellt: Wüssten wir selbst zu sagen, wie bei einem bestimmten geistigen Vorgange in bestimmten Ganglienkugeln und Nervenröhren eine bestimmte Bewegung bestimmter Atome stattfinde,

so würden uns die geistigen Vorgänge selber durchaus ebenso unbegreiflich sein wie jetzt. Gewisse Bedingungen des Geisteslebens lernen wir kennen, wissen aber nicht, wie aus diesen Bedingungen das Geistesleben selbst zu stande kommt. Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome im menschlichen Gehirn einerseits und den für mich ursprünglichen, nicht definierbaren, nicht wegzuleugnenden Tatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust, ich schmecke süss, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Rot, und der ebenso unmittelbar daraus fliessenden Gewissheit: Also bin ich? Es ist in keiner Weise abzusehen, wie aus dem Zusammenwirken der Atome ein Bewusstsein entstehen könnte. Mit dieser Darlegung treffen wir unmittelbar auf den Punkt, wo alles mechanische Naturerkennen versagt und versagen muss. Die Entstehung des Bewusstseins aus physischen Ursachen bleibt unerklärlich. Und doch ist eben dieses subjektive Phänomen unseres eigenen Bewusstseins die Grundtatsache unserer Erfahrung, das einzige Sein, das uns unmittelbar gegeben ist.

Ich kann es nicht für richtig halten, aus dieser Tatsache mit Fichte den Schluss zu ziehen, den z. B. heute noch Bergmann[1] für zwingend hält, dass nur das Ich, der Geist wahrhaft sei, und dem absoluten Idealismus beizustimmen, der die Welt in Gott auflöst. Mir scheint durch einen solchen salto mortale das Erkenntnisproblem mehr gewaltsam als zutreffend gelöst, weil es doch eben nicht nur idealistische, etwa ethische und theoretische, sondern sehr reale, mit Sinnenzwang auf uns wirkende Beweggründe sind, die uns überhaupt zur Annahme eines

Realen nötigen. Aber sicher ist der dogmatische Materialismus unhaltbar, weil gerade die Grundtatsache aller Erfahrung einer Erklärung aus mechanisch-chemischen Ursachen spottet, und ebenso sicher ist, dass, wenn nur der Geist nicht auf sich selbst verzichtet, das letzte Wort über die Weltanschauung nur im Sinne des Idealismus gesprochen werden kann. Ohne irgendwie den Wert der mechanischen Erklärung bestreiten zu wollen, müssen wir doch feststellen, dass über das innerste Sein der Dinge, über „Stoff" und „Kraft", die mechanische Erklärung nichts auszusagen weiss, was sie nicht dem inneren Bestande des Geistes abgeborgt hätte, denn was ist das Atom anderes als ein „Lückenbüsser des Verstandes"[1]. Welch unsichere Stellung heute der Stoff oder die Substanz in der wissenschaftlichen Theorie einnimmt, ist bekannt. Wollen doch in der Naturwissenschaft Energetiker wie Heinrich Hertz, Mach, Oswald, mit Eliminierung des Stoffes die Energie zum Gr[illegible]d-prinzip erheben[2]. In derselben Linie liegt es, [illegible] Cohen[3] die Kategorie der Substanz nur als Kate[illegible] der Erhaltung in ihrer Korrelation zur Bewegung ge[illegible] lässt, so dass ihre neue Leistung in der Beharrung lie[illegible] der Erhaltung in der Bewegung. Nicht minder i[illegible] der Begriff der Kraft aus unserem eigenen psychische[illegible] Geschehen, aus Willensvorgängen auf die Dinge übertragen. Weit gefehlt also, dass Stoff und Kraft auf mechanischem Wege die Tatsache unseres Bewusstseins erklärten, sind sie selbst Abstraktionen, aus unserem Innenleben hergenommen und zur Verdeutlichung des äusseren Geschehens in die Natur hineingetragen. Ebenso ist die Entstehung und Entwicklung der Lebewesen[4]

und vollends die Entstehung geistigen Lebens einer restlosen Erklärung aus rein mechanischen Ursachen unzugänglich. Anstatt uns das innerste Sein der Dinge und zumal des Geistes deuten zu können, muss vielmehr die empirische Naturbetrachtung zugestehen, dass alle Erfahrung einem inneren Erleben entstammt und in wesentlichen Zügen den Einfluss unserer geistigen Art bekundet. So wichtig die mechanistische Auffassung ist, sie ist nicht das Ganze, ist es nicht einmal auf dem Gebiete der Natur, und wenn es überhaupt eine Erkenntnis des Wesens der Dinge geben kann, so kann sie nur vom geistigen, bewussten Leben aus als dem einzigen ursprünglichen Datum unserer Erfahrung gewonnen werden — unter der Voraussetzung natürlich, dass der Gesamtbetrag unserer Geschichts- wie Naturerfahrung dabei zu seinem vollen Rechte kommt.

Das glaube ich Ihnen, verehrte Anwesende, verenwärtigt zu haben, dass dem geistigen Leben der nschheit, wie es in der Geschichte sich entfaltet hat, h abgesehen von der Bereicherung durch die Naturkenntnis eine Fülle von Anschauungen und Kräften nnewohnt, ohne deren Betätigung auch die Naturforschung nicht zu ihrer imponierenden Höhe hätte erwachsen können. Das Menschenleben, wie es in Sitte und Recht, in Sprache, Wissenschaft und Kunst, in einer Fülle von eigenartigen Personen und komplizierten Gemeinschaftsformen sich ausgestaltet und im Laufe der Geschichte vertieft hat, ist in allen seinen Produktionen von der Natur intim abhängig und findet sich dadurch bald gefördert, bald gehemmt: aber in ihm walten Kräfte, wie sie im Bereiche der Natur nicht angetroffen werden.

Weit entfernt, die Ansicht der Sensualisten von der unbeschriebenen Tafel der Seele zu bestätigen, zeigt die geschichtliche Entwicklung, wie der immer rastloser sich erweiternden Erkenntnis und Beherrschung der Natur eine immer intensivere Vertiefung des Innenlebens zur Seite gegangen, und wie es noch stets gelungen ist, der Gefahren, die der gesteigerte Sinnengenuss, das Raffinement, die Zersplitterung und der unmässige Kräfteverbrauch unserer Kultur mit sich führt, durch gesteigerte Verinnerlichung und Konzentration, durch Geltendmachung bisher noch unentdeckter geistiger Kräfte Herr zu werden.

Allerdings hat es an Versuchen nicht gefehlt, uns die Entwicklung der Naturwissenschaft und der Technik als den eigentlichen Sinn der menschlichen Kulturentwicklung aufzunötigen. Aber solchem „Einbruch naturwissenschaftlichen Denkens in die Historik“ gegenüber hat es an kräftiger und erfolgreicher Verteidigung der Selbständigkeit der Geschichte nicht gefehlt. Gewiss ist der naturwissenschaftlichen Richtung und ihren Resultaten viel zu verdanken; sie hat auf die physischen Einflüsse und natürlichen Anlagen, auf das Massenleben mit seinen gesetzmässigen Veränderungen, auf die Bedeutung der Durchschnittstypen aufmerksam gemacht, aber die Grenze ihrer Berechtigung liegt in der Tatsache, dass die geschichtlichen Vorgänge nie bloss als Wirkungen allgemeiner Kräfte, sondern vor allem auch als Leistungen bestimmter Individuen erscheinen und jedem von diesen ein einzigartiges, unwiederholbares Element eignet, das sich nie voll berechnen lässt. Gewiss wird es, will man nicht in die alte pragmatische Geschichtsbetrachtung zu-

rückfallen, notwendig sein, die Individuen aus der Gesamttendenz, dem Gesamtbewusstsein und Gesamtwillen ihrer Zeit heraus zu verstehen, aber umgekehrt können doch die entscheidenden Leistungen nur aus der Kenntnisnahme des individuellen Charakters der führenden Personen erklärt werden. Hier liegt der Punkt, an dem die quantitative Methode der Naturforschung sich als unzulänglich erweist. Es sind, um mit Bernheim zu reden, eben „die qualitativen Unterschiede der Individualität, welche den eigentlichen Inhalt des Geschehens bestimmen", das den Gegenstand historischer Forschung bildet[1]. Ebenso urteilt Ottokar Lorenz[2]: „Alle Geschichtschreibung gipfelt in der Feststellung und Hochhaltung der in den historischen Erscheinungen zu Tage gekommenen genialischen Kräfte . . . Vererbung und Abstossung, Annahme und Ablehnung, Angeborenes und Anerzogenes, Verbessertes und Vergessenes, Neigung und Abneigung sind die gleichsam regelmässig laufenden Kurven, in denen sich das menschliche Leben in der Geschichte fortbewegt, aber innerhalb dieser Kreise nimmt man immer wieder neue schöpferische Kräfte wahr, die durchaus im Individuum begründet zu sein scheinen, oder doch jedenfalls nur aus ihm heraus zur Erscheinung kommen" (S. 354).

Wie die Historiker von Fach, so haben auch Philosophen die Notwendigkeit erkannt, der logischen Theorie der Naturforschung eine solche der Geschichtswissenschaft zur Seite zu stellen. Neben Lotze, Sigwart, Windelband u. a. ist hier besonders H. Rickert mit seiner scharfsinnigen Untersuchung über „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung"[3] zu nennen.

Gegenüber der weitverbreiteten Meinung, „dass durch naturwissenschaftliche Untersuchungen das wissenschaftliche Leben überhaupt erschöpft sein soll, dass die Naturwissenschaft in allen Fragen das entscheidende Wort zu sprechen habe“ (S. 8), weist er darauf hin, dass sie in Wahrheit gar nicht die Absicht hat und haben kann, die ganze Wirklichkeit darzustellen; vielmehr kann sie die intensive und extensive Mannigfaltigkeit des Gegebenen nur so beherrschen, dass sie von aller Besonderheit und Eigenart der Dinge absieht[1] und den gesamten Bereich des Wirklichen mit dem Netz allgemein gültiger Gesetze zu umspannen sucht. Nun haben aber für uns nicht nur die allgemeinen Beziehungen der Dinge ein Interesse, sondern von dem Besonderen, Eigenartigen, Charakteristischen, von den anschaulichen und individuellen Gestaltungen der Wirklichkeit in Natur und Geisteswelt fühlen wir uns nicht minder angezogen (S. 249 f.). Lässt sich nun nicht absehen, warum nicht auch dies Besondere ein Gegenstand wissenschaftlichen Interesses sein sollte, so ist eben damit die Schranke der spezifisch naturwissenschaftlichen Methode bezeichnet. Insbesondere bei Erforschung der Geschichte versagt sie. Denn wer die Vergangenheit in ihrem einmaligen und individuellen Verlaufe kennen lernen will, kann sie nur in Begriffen mit individuellem Inhalte erfassen (S. 636).

Wenn nun Rickert gegenüber der quantitativen, mechanisch-kausalen Betrachtungsweise der exakten Naturforschung diese auf die Qualität gerichtete, teleologisch-kausale Methode als eine auf Erschliessung von Werten ausgehende und durch Beziehung auf allgemein gültige Werte normierte denkt, so hat das zwar den

energischen Widerspruch von B. Schmeidler gefunden[1]. Indes an dem für uns jetzt allein in Betracht kommenden Punkte ist volle Uebereinstimmung vorhanden. Denn auch Schmeidler erkennt als Tatsache an, dass „alles Leben ein Streben, ein Ziele setzen, ein Werten und eine Bewegung nach Werten hin“ ist, dass der Begriff Leben ohne eine solche Bestimmung nicht gedacht werden kann (S. 30 f.). Demgemäss ist „ohne weiteres zuzugeben, dass alle Geschichte im engeren Sinne von Kulturwerten handelt, da sie sich eben mit menschlichem Streben beschäftigt, welches naturgemäss stets auf dem Menschen vorschwebende Werte gerichtet ist“. Das Streben nach gewissen Gütern bildet den letzten Schlüssel zum Verständnis menschlicher Geschichte (S. 50). Damit ist freilich über den Geltungsbereich der naturwissenschaftlichen Methode definitiv entschieden. Ihr allezeit nur annäherungsweise erreichbares Ziel ist die Durchführung der kausal-mechanischen Betrachtungsweise an dem Gesamtgebiete der Wirklichkeit und darum, mit Liebmann zu reden, der Materialismus eine, freilich nur die eine, ihrer Asymptoten. Eben deshalb bietet sie nur eine und nicht einmal die übergeordnete Auffassung der Wirklichkeit. Wenn es überhaupt eine Weltanschauung, eine Erkenntnis der Welt als eines Ganzen, ihres Sinnes und abschliessenden Zweckes gibt, so kann eine solche jedenfalls nicht von der Naturbetrachtung her, sondern nur durch eine Deutung des Weltganzen von unserem Innern, von geistigen Werten aus gewonnen werden. Diese Behauptung tritt allerdings der in Naturforscherkreisen vielfach verbreiteten Anschauung direkt entgegen, aber wer mit der philosophischen Arbeit unserer

Zeit vertraut ist, dem ist der Gedanke geläufig, dass für den Ausbau unserer Weltanschauung mindestens neben der wissenschaftlich-verstandesmässigen Erkenntnis der Welt auch der Ertrag des Willens, des Gefühls, der Intuition, mit einem Worte die Welt der geistigen Werte in Betracht zu ziehen ist. In diesem Grundgedanken stimmen Windelband[1] und Rickert[2] mit Wundt[3], Stumpf[4] und Riehl[5], Paulsen[6] und Adickes[7] mit Cohen[8], Bergmann[9] und Liebmann[10] zusammen. Diese Liste könnte noch erheblich erweitert werden[11]. Aber nicht auf Namen, sondern auf die Sache kommt es an, und so möchte ich versuchen, den Gedanken einwandfrei zu formulieren.

Die Analyse der Bewusstseinsvorgänge führt auf eine Doppelseitigkeit, die jedem dieser Vorgänge eignet. Wir fassen die Welt, wie sie sich uns bietet, auf (Reihe der Sinnesempfindungen und Vorstellungen), und gleichzeitig nehmen wir als lebendige Wesen mit dem jeweilen in uns wirkenden Interesse Stellung zu ihr (Gemütsbewegungen; emotionale Seite). Dem einen entspricht unsere theoretische Begriffsbildung, dem andern unsere praktische Wertbestimmung. Subjektiv ist freilich auch die erstere, sofern uns tatsächlich nichts gegeben ist, ausserhalb unserer eigenen Erfahrung; auch die theoretischen Begriffe und Urteile sind von uns selbst gebildet und durch die ganze Art unserer sinnlich-geistigen Organisation bedingt. Aber unser eigenes Bestreben ist doch darauf gerichtet, soweit es angeht, die Sache selbst zu Worte kommen zu lassen, von ihr einen subjektiv möglichst wenig beeinflussten Begriff zu prägen, eben den theoretischen, rein sachlichen. Reden wir dagegen

vom Werte einer Sache, so ist es allemal eine bestimmte Beziehung zu uns oder unseresgleichen, zu unsern Interessen oder Zwecken, die wir damit ausdrücken. Operiert der Verstand nur mit den Kategorien wirklich und unwirklich, so sind Wert oder Unwert Kategorien des Gefühls und des Willens. Das subjektive Element lässt sich hier nicht ausschalten, sondern gehört zum Wesen der Wertbestimmung. Darum sind doch Werte und Werturteile keineswegs unwirklich oder weniger wirklich als die Gegenstände des Verstandes; sie beherrschen vielmehr unser gesamtes tägliches Leben in Wirtschaft, Recht und Sitte und können auch jederzeit zum Gegenstande von Verstandesoperationen gemacht werden; nur bleiben sie Wirklichkeiten eigener Art, Tatsachen von eigentümlicher subjektiver Beschaffenheit.

Fragt man nun nach der Bedeutung, welche im menschlichen Leben die subjektive Wertbestimmung durch Gefühl und Willen hat, so kann kein Beobachter des Lebens im Zweifel darüber sein, dass mindestens die ungeheure Mehrzahl der Menschen nicht von rein intellektuellen Gesichtspunkten, sondern von praktischen Willensmotiven durchaus beherrscht bleibt und nichts diesem praktischen Zuge des Lebens sich zu entziehen vermag. Ob man den Blick auf den Lauf der Welt im grossen oder auf die kleine Welt des Innenlebens, auf die Lebensziele, Erwartungen und Ideale des einzelnen richtet, überall zeigt sich die starke, weit überwiegende Macht des Gefühls und des Willens. So sehr der rechnende Verstand geschätzt und in Tätigkeit gesetzt wird, die letzten Ziele und Absichten bestimmt nicht er, sondern die unmittelbare Wertschätzung des Gefühls. Der

„Wille zum Leben“ ist, wie Paulsen gut gesagt hat, der eigentliche Bauherr, der Gestalt und Stil angibt, während der Intelligenz nur die Rolle des ausführenden Baumeisters zufällt. Gerade die Ergebnisse der Naturwissenschaft geben dieser Beobachtung noch eine festere und sehr umfassende Grundlage. Denn bei den niedrigsten Formen tierischen Lebens kann von Intellekt überhaupt noch nicht die Rede sein. Triebempfindungen und Gefühlserregungen, nicht Voraussicht der Ziele und Einsicht in die Mittel, sind die inneren Begleiterscheinungen der Lebensvorgänge. Allmählich erst wächst in der aufsteigenden Reihe tierischen Lebens dem Willen zum Leben gleichsam die Intelligenz zu. Das gleiche tritt uns in der Entwicklung des Menschen entgegen. Der Säugling ist noch ganz Trieb und Wille; die Intelligenz bildet sich erst allmählich heraus. Ersichtlich ist der Wille der ursprüngliche und in gewisser Weise konstante Faktor des Seelenlebens, die Intelligenz der variable und spätere [1]. Mit alledem ist selbstverständlich für einen bleibenden und notwendigen Primat des Willens gegenüber dem Intellekt noch gar nichts bewiesen. Aber soviel ist klar, dass eine Weltanschauung, die nicht auf den Willen und seine Werte, sondern auf reine, theoretische Erkenntnis sich erbauen sollte, wenn überhaupt möglich, doch nur als aristokratische denkbar ist. Und die Frage wenigstens erscheint als unabweisbar, ob nicht auch die höchsten Lebensformen des Geistes sich als praktischen Gesichtspunkten unterworfen herausstellen.

Aber hier erheben sich die stärksten Bedenken. Mag es sein, dass die meisten sich in ihrem Urteilen und Denken bleibend von Neigung und Abneigung leiten

oder wenigstens beeinflussen lassen, so ist das doch nichts als ein fehlerhaftes Verfahren, das mit allen Mitteln bekämpft werden muss und das wenigstens im Ausbau der modernen Wissenschaft mit Erfolg überwunden ist. Denn nimmer hätte sie es zu jenem stolzen Bau, der Bewunderung erweckt, ohne völlige Selbstvergessenheit bringen können, ohne gänzliche rücksichtslose Hingabe an die Sache selbst, an die Wirklichkeit selbst in ihrer Objektivität, rein und unbeirrt von aller subjektiven Willkür. Die eigentümliche Erfahrung, die sich hier uns aufdrängt, besteht darin, dass es etwas von unserem Willen, unserem Belieben Unbedingtes ist, das sich uns erschliesst und nun die volle ganze Hingebung um seiner selbst willen verlangt. Die gleiche Erfahrung macht den Kern der eigentümlich sittlichen Erlebnisse aus. Noch viel bestimmter stossen wir hier auf etwas Unbedingtes, von all unserem Belieben Freies, dem wir uns mit unserem selbstischen Interesse beugen und unterordnen müssen, etwas Unveränderliches, das auch uns eine bestimmte, feste Haltung ermöglicht. Wir nennen es Pflicht oder Gesetz und empfinden eine innere Nötigung, unser sinnliches Streben dem Geist, unsere individuellen Interessen dem Ganzen hintanzusetzen und nötigenfalls aufzuopfern. Auch auf ästhetischem Gebiet treffen wir auf einen analogen Vorgang, auf den Eindruck, den alles Erhabene auf uns macht. Vor allem aber lebt und webt der Fromme darin, in demütiger Verehrung der gewaltigen Mächte, die sein Glaubensauge sieht. Lässt sich ja das Wesen der Frömmigkeit, wenn auch nicht erschöpfend, so doch nicht unrichtig mit Schleiermachers bekannter Definition als schlecht-

hiniges Abhängigkeitsgefühl bezeichnen, als unbedingte Unterordnung des Willens wie des ganzen Seins unter Gottes gewaltige Hand. Das Evangelium enthält die Forderung, das Teuerste, selbst das eigene Leben im Dienste des Glaubens aufzuopfern und sich selbst zu verleugnen. Daran knüpft sich die mystische Forderung der selbstlosen, uninteressierten Liebe zu Gott, die durch Spinozas Vermittlung ein wirksames Ferment in dem Kampfe nicht bloss gegen kleinliche Selbstsucht und Ueberhebung, sondern gegen alle Subjektivität, gegen alle Wertung des Individuellen und Persönlichen geworden ist.

Das also ist die eigentümliche Situation. Wir finden den triebartigen Willen zum Leben und Lebensgenuss in einer sehr mächtigen Stellung. Das konkrete Leben ist ganz wesentlich durch ihn gestaltet. Aber zugleich können wir es als ein entscheidendes Merkmal unserer geistigen Lebenshaltung bezeichnen, dass sie über den blossen Willen zum Leben hinausgewachsen ist und diesem das Prinzip des Unbedingten und über unser Interesse schlechterdings Erhabenen scharf entgegenstellt. Dass dieser Konflikt tatsächlich vorhanden ist, das lässt uns täglich unser eigenes Leben spüren. Es ist auch notwendig, diese Spannung der Gegensätze nicht zu verschleiern, sondern sie dem realen Leben entsprechend in voller Schärfe stehen zu lassen. Indes muss über die Gegensätze hinaus die Einheit gesucht werden. Denn der Mensch ist eben nur einer und sein Leben kann nicht vollständig auseinanderklaffen. Zumal in seinem Handeln muss eine einheitliche Grundrichtung zum Ausdruck kommen, wenn nicht alle Geschlossenheit

und Konsequenz des Charakters aufgegeben werden soll. Nun wird schwerlich jemand heute geneigt sein, den Grundirrtum Hegels zu erneuern und das reine Denken für den spezifischen Inhalt des geistigen Lebens auszugeben. Dann aber kehrt die Frage wieder, ob nicht als Grundrichtung auch des geistigen Lebens das Gefühls- oder Willensleben zu erkennen ist, nicht etwa der natürliche, triebartige Wille zum Leben, wohl aber der vom Intellekt durchdrungene und vergeistigte, der vernünftige Wille. Das nämlich ist die Eigentümlichkeit des menschlichen Willens, dass er an den unbedingten geistigen Inhalten, an den Ideen des Wahren, Guten, Erhabenen, Ewigen ein Gefallen zu finden vermag und folgerichtig sich das Streben nach ihren Idealen zu seinem eigenen Lebensinhalt setzt und als Quelle seiner Befriedigung empfindet.

Dass im menschlichen Wesen eine derartige Verbindung des Ideals mit dem Willen zum Leben von vornherein angelegt ist, zeigt die Tatsache, dass die natürliche Entwicklung selbst mit innerer Konsequenz zum Bruch mit dem natürlichen Willen und seiner Herrschaft führt. Gerade an dem Betriebe der Wissenschaft lässt sich das zeigen, denn ihre Entstehung wie ihr Fortschritt beruht keineswegs nur auf uninteressierter Freude an der Erkenntnis, sondern, wie ohne weiteres deutlich ist, auf entscheidenden Willensinteressen. Denn was die Weltherrschaft des Menschen begründet, ist der Intellekt. Und zwar muss er darauf ausgehen, die Dinge zu erkennen wie sie sind, wahre Urteile zu bilden, richtige Schlüsse zu ziehen; jeder Irrtum kann sich sehr empfindlich geltend machen. So veranlasst die Nötigung

des Lebens selbst den Menschen zum Ausbau der objektiven Erkenntnis. Derselbe Wille aber, der dies Bestreben hervorruft und dauernd trägt, sieht sich zugleich genötigt, sich dem Gesetze der Sache zu fügen und diese ganz nach ihrer Eigenart sich entfalten zu lassen; er kann sein Interesse nicht erreichen, ohne den Zwang der Sache zu spüren und sich dem von ihm freien und unbedingten Gesetze des Objekts zu beugen. Nicht anders steht es auf dem Gebiete des ethischen Lebens. Denn der Mensch hat ein dringendes Interesse daran, die Schwierigkeiten, die ihm in den Weg treten, nicht noch dadurch zu vermehren, dass er mit sich selbst in Konflikt kommt und aufbauen muss, was er selbst einst niedergerissen hat. So erwächst das Interesse an einer planmässigen Lebensgestaltung, an einer einheitlichen und alsdann unveränderlich festzuhaltenden Richtung seines Wollens[1]. Auch hier also wird der Anreiz wirksam, ein von allen momentanen Strebungen freies und in diesem Sinne unbedingtes, mithin auch unveränderliches Ziel zu gewinnen, ein Anreiz aus rein natürlichen Nötigungen heraus. Aehnliches gilt von der Religion. Auch sie hat ihren Ursprung in natürlichen Nötigungen. In dem Streben nach voller Glückseligkeit und ewig gleichbleibender wirklicher Befriedigung sieht sich der Mensch über diese Welt des Wechsels und der Veränderlichkeit hinausgewiesen und nur im persönlichen Verkehr mit erhabenen geistigen Mächten, deren Kraft und Leben über alles Weltliche unendlich hinausragt, findet er die gesuchte Seligkeit eines wahrhaft ewigen Lebens. Auf allen Gebieten seines geistigen Wirkens sieht sich somit der Mensch über das Gebiet des natürlichen Strebens

und Empfindens in die Sphäre des Unbedingten, Erhabenen und Ewigen hinausgewiesen. Ist es aber sein eigenes Wesen, das ihn so über seine natürliche Sphäre hinaustreibt, so liegt es nahe, anzunehmen, dass er auch, wenn er diesem Drange folgt, sich selbst nicht völlig aufgeben und verlieren, sondern sein wahres Wesen vielmehr erst finden und sich bereichert und verklärt wiederempfangen wird. Es ist also eine Synthese des Persönlichen, Individuellen mit dem Allgemeinen, Ewigen, die vollzogen werden muss, und diese lässt sich nur vollziehen durch Einordnung des Intellekts in die Gesamtheit des Gefühls- und Willenslebens.

Für diese Kombination spricht ferner die Tatsache, dass auch in den höchsten geistigen Betätigungen der Wille, weit entfernt, hier zu verschwinden, vielmehr eine ausschlaggebende und entscheidende Stellung einnimmt. Dass in dem Reiche des Schönen und des Guten Gesinnung, Wille und Gefühl von grundlegender Bedeutung sind, wird niemand verkennen. Aber auch bei den Bemühungen des Forschers steht es nicht anders. Schon die sinnliche Wahrnehmung wird vom Willen beherrscht, indem er den Grad der Aufmerksamkeit bestimmt: unter den Reizen, die unterschiedslos die Sinne treffen und Empfindungen erregen, trifft er die Auswahl; ins Bewusstsein dringt vorzugsweise das, was zu unsern Zwecken und Aufgaben in freundlicher oder feindlicher Beziehung steht. Der Wille beherrscht das Gedächtnis: wir vergessen, was uns nichts angeht, und behalten, was für den Willen dauernd von Wichtigkeit ist. Der Wille beherrscht ebenso den Vorstellungsverlauf: unsere Gedanken gravitieren beständig gegen den augenblicklichen

Schwerpunkt unserer Interessen. Schwere Trauer, freudige Aufregung lassen es nicht leicht zur Sammlung der Gedanken auf einen andern Gegenstand kommen. Ja schon die allgemeinste Struktur, die Kategorien des Denkens lassen sich als durch den Willen mitbestimmt verstehen[1]. Dann kann es nicht wundernehmen, dass er auch zum Aufbau der ganzen Weltanschauung entscheidend mitwirkt. Ist doch in Wirklichkeit selbst dies Sache des Willens und der inneren Freiheit, ob überhaupt nach einer einheitlichen Weltanschauung gestrebt oder eine solche von vornherein abgelehnt wird. Schon die geschichtliche und individuelle Bedingtheit jedes Weltbildes beweist, dass die Entstehung jeder Weltanschauung unter praktischen Nötigungen steht, und umgekehrt wird man behaupten können, dass die Vollendung der geistigen Persönlichkeit sich ohne eine einheitliche Gesamtauffassung der Welt nicht denken lässt. Nur im Zusammenhange mit der Idee eines Vernunftreiches und eines absoluten Subjektes als der Zentralpersönlichkeit wird sich die Menschheit dem ungeheuern Druck der natürlichen Welt gegenüber in ihrem eigenartigen Selbstgefühl und ihrer Würde zu behaupten vermögen. Dagegen liegt in dem reinen Denken als solchem wohl kaum eine Nötigung vor, die unübersehbare Reihenbildung von Ursachen und Wirkungen zum Ganzen abzurunden und von dem unendlichen Prozess in einer letzten Ansicht auszuruhen.

Damit scheint mir ausgesprochen, was dem eigenartigen Intellektualismus der Naturalisten gegenüber gesagt werden muss. Wir haben allen Anlass, für die Richtigstellung und Bereicherung unseres Weltbildes,

die wir den Naturwissenschaften schulden, dankbar zu sein, und es wäre ein ebenso unwürdiges wie vergebliches Unternehmen, ihnen an irgend welchem Punkte ein Halt zurufen zu wollen, anstatt sie vielmehr zu neuem, wagemutigem Fortschritt aufzufordern. Mit allen ihren hellen Erkenntnissen wollen wir im Bunde stehen. Aber den Teil der Wirklichkeit, der uns noch näher steht, den wir tiefer zu durchdringen, in seinem eigentlichen Wesen aufzufassen vermögen, bearbeiten die geschichtlichen Wissenschaften, und für die Beantwortung der Weltanschauungsfragen wird das menschliche Innenleben mit seinen geistigen Interessen und Werten die höchste Instanz bilden müssen.

Hat sich uns so die Eigenart, ich möchte sagen die Humanität menschlichen Lebens und Denkens erschlossen, so werden wir jetzt auch die Religion zu würdigen verstehen. Betrachtet man sie von ferne mit den argwöhnischen Augen des Naturalisten, so kann sie vielleicht als verspäteter Nachzügler einer überholten geistigen Welt in altväterischem Gewande und mit seltsamen Geberden erscheinen. In diesem Lichte sieht sie Ladenburg. Buchstäbliche Inspiration der Bibel und Wunder, mittelalterliche Finsternis, Unduldsamkeit, rückständige Bildung, das etwa sind die Ideen, die sich ihm wie andern mit dem Begriff Religion assoziieren, und man kann sich nicht verwundern, dass eine so wenig angenehme Erscheinung mit spöttisch-karrikierendem Ton behandelt wird. Verwunderlich bleibt nur die schwer zu überbietende Zuversichtlichkeit und Selbstgenügsamkeit, mit der ein sonst achtbarer Gelehrter von

Dingen redet, die ihm anscheinend nie nahe getreten sind und denen ein Studium zuzuwenden er nie für nötig gehalten hat. Hoffen wir, dass Schriften wie Harnacks bekannte Vorlesungen über das Wesen des Christentums oder von Schuberts inhaltreiche und plastische „Grundzüge der Kirchengeschichte“ auch in Naturforscherkreisen Kenntnis vom heutigen Christentum und von seinen geschichtlichen Leistungen und damit sicherlich zugleich Achtung vor seiner Grösse verbreiten.

Ob man nun aber die Religion als eine dem Menschentum wesentliche Lebensäusserung mit liebevollen Augen würdigt oder ob man sie verständnislos und feindselig betrachtet, ein schlimmer Irrtum wäre es, zu meinen, dass sie eine altersschwache und absterbende Grösse sei. Auch in unserer Gegenwart erweist sie sich als eine Kraft, die ungeachtet ihres Alters mit Ursprünglichkeit und Frische und zunehmender Macht sich wirksam erweist. Ich will auf die Gründe dieser Erscheinung nicht eingehen[1], die Tatsache als solche lässt sich nicht in Abrede stellen. Nur im Vorbeigehen weise ich auf die Konsolidierung, welche die grossen Kirchengemeinschaften im 19. Jahrhundert bei uns erfahren haben, weil hier die religiösen Kräfte nicht rein für sich hervortreten, wenn auch die parallelen Vorgänge z. B. in den Vereinigten Staaten bei ganz anders gearteten politischen Verhältnissen beweisen, dass tieferes religiöses Bedürfen und Erleben dabei zu Grunde liegt. Aber auch ausserhalb der Kirchen sehen wir, durch Sitte und bestehende Ordnung eher gehemmt als gefördert, religiöses Leben in fast verwirrender Fülle und Mannigfaltigkeit nach Ausdruck und Auswirkung ringen. Zu

der vielfach wuchernden Sektenbildung kommt die immer mehr anschwellende Zahl der neuen Propheten und Religionsstifter, die Versuche, das Christentum mit dem Buddhismus, mit dem Spiritismus und ich weiss nicht welchen andern neuesten Mysterien zu verbinden. So geringhaltig und leer diese Versuche auszufallen pflegen und so wenig inneres Leben hie und da hinter der angenommenen Pose stecken mag, auf alle Fälle zeigen diese doch zum mindesten nicht offiziellen Unternehmungen, in welchem Masse die geistige Atmosphäre heute mit religiösen Interessen und Fragen erfüllt ist. Die Religion ist da, und wenn es das Wesen des Lebendigen ist, sich zu entwickeln, auf Reize zu reagieren, so muss man sagen: sie ist lebendig, ist vielleicht lange Zeit nicht so lebendig gewesen wie heute.

Einen getreuen Spiegel der Gegenwart bietet die Dichtung. Die reichhaltigen Sammlungen von Otto Frommel[1] und Friedrich Nippold[2] zeigen, in wie reichem Masse religiöse Stoffe von den Dichtern der Gegenwart verwendet werden. Man nehme nun Roseggers treuherzige Aussprachen über Christen- und Kirchentum seiner Landsleute und seine persönlichen Glaubensgedanken oder Björnsons Kampf um ein dogmenfreies Christentum[3]; man erinnere sich an vielbesprochene Dramen von Hauptmann und meinetwegen auch von Sudermann und Heyse. Als „der moderne Denker, die eigentliche Verkörperung des modernen Geistes, wenigstens in religiöser Hinsicht“ wird von Meyer-Benfey[4] der Belgier Maeterlinck gepriesen, ein Geistesverwandter von Plotin und Novalis. Sein Grundton ist das tiefe, unendliche Staunen vor den Mysterien des

Lebens, vor dem unbekannten und unerforschten Urgrunde, die Betrachtung des Einzelnen im Zusammenhange des Ganzen, auf dem Hintergrunde des grossen Rätsels, das ihm seine Grösse und Schönheit gibt. „Was uns voneinander unterscheidet, sind unsere Beziehungen zum Unendlichen. Der Held ist nur dadurch grösser als der Elende, der neben ihm schreitet, weil er in einem bestimmten Augenblicke seines Lebens ein lebendigeres Bewusstsein einer dieser Beziehungen gehabt hat.“ Aber in dem Leben jedes Menschen gibt es einen Tag, wo sich ihm der Himmel von selbst öffnet; von diesem Augenblick an datiert seine wahre geistige Persönlichkeit. Maeterlincks reifere Werke verbinden mit dem mystischen Grundzuge energische Anerkennung des tätigen sittlichen Lebens, aber am besten gelingt ihm doch die Aussprache des unmittelbaren, ahnungsvollen, ins Dunkel hinschreitenden Lebens.

Dagegen ergreift uns an dem greisen Tolstoi der gewaltige, rücksichtslose, sittliche Ernst der Lebensanschauung. Die Schilderung seiner inneren Entwicklung in „Meine Beichte“[1] ist meisterhaft und hat typischen Wert. Als ihm in reifen Jahren die Frage nach der Bedeutung des Lebens kommt, forscht er zunächst bei der Naturwissenschaft nach und ihm wird die Antwort: Du bist, was das Leben heisst, die unwesentliche Vereinigung von Molekülen; die Transformation dieser Teilchen und ihr gegenseitiger Einfluss heisst das Leben. Diese Vereinigung wird eine Zeitlang dauern, dann wird die gegenseitige Tätigkeit dieser Teilchen aufhören, und was du Leben nennst, wird in gleicher Weise aufhören ebenso wie auch alle Fragen, die du aufwirfst — du

bist ein kleiner Ball von etwas, das sich zu einem Ganzen angehäuft hat. Der Ball wird platzen und die Gährung wird ebenso endigen wie alle Fragen. Eine andere Antwort können die Naturwissenschaften logischerweise nicht erteilen, aber es ist klar, dass solche Antwort gar keine ist, dass sie, als letzte Weisheit gedacht, jede mögliche Bedeutung des Lebens zerstört, anstatt ihm eine Bedeutung zu verleihen (S. 54). Auch der Philosoph antwortet auf die Frage nach dem Wesen des Lebens nur, „dass dieses Wesen und also ich — denn ich bin ja dieses Wesen — vorhanden ist; aber weshalb es vorhanden ist, das weiss man nicht, und er antwortet auch nicht, wenn er ein aufrichtiger Denker ist“ (S. 50). Indes vermag die Verneinung der Werte des Lebens, wie sie der Pessimismus ausspricht, den Dichterphilosophen nicht festzuhalten, weil er sieht, dass die Menschen dennoch leben, und sie könnten das Leben nicht ertragen, wenn es nicht lebenswert wäre. Endlich durchschaut er seinen Irrtum: Vom Gesichtspunkt des irdischen Daseins betrachtet, kann mein temporäres Leben keine Bedeutung haben; das ist eine im Grunde selbstverständliche Erkenntnis. Wert kann es erst gewinnen durch Zusammenhang mit dem Unendlichen, als Teil des Unendlichen, d. h. durch den Glauben (S. 78—86). Immer mehr erfährt er, dass mit dem Gedanken an Gott fröhliche Lebenshoffnungen in seiner Seele knospen, dass mit der Ungewissheit und dem Zweifel an Gott wieder alles in ihm erstirbt. „Ich lebe also nicht, wenn ich den Glauben an die Existenz Gottes verliere; ich hätte mich schon vor langer Zeit getötet, hätte ich nicht eine geringe Hoffnung, ihn zu finden. Ich lebe also wirklich nur, wenn

ich ihn suche und fühle“ (S. 104). Diese tiefe Aussprache bringt in allgemein gültiger Weise zum Ausdruck, aus welchen inneren Nötigungen der Glaube an die übersinnliche Welt geboren wird, und sie beweist die lebendige Wirksamkeit der Religion inmitten unserer heutigen Bildung und Kultur.

Aber nicht die Religion im allgemeinen ist es, von der ich heute sprechen will, ich vertrete das Christentum. Auch hier liesse sich, wie Erich Försters schöne Studien über das „Christentum der Zeitgenossen“ oder Otto Baumgartens treue Zeichnung der Religion Bismarcks beweisen, eine ganze Galerie von religiösen Charakteren unserer Zeit vorführen. Indes liegt mir daran, Sie auch in die fachmännische Arbeit einen Einblick gewinnen zu lassen, und dazu wähle ich Theologen, die, aller Tradition mit voller Unbefangenheit und Freiheit gegenüberstehend, um so deutlicher zeigen werden, welchen Zwang die geschichtliche Wirklichkeit selbst, welchen Reiz die Person Jesu Christi auf wahrhaftige religiöse Naturen ausübt. Greifen wir zu Weinels durch die heftigen Angriffe auf seine Solinger Vorträge veranlasster Schrift „Jesus im 19. Jahrhundert“ [1]. Zwei Eindrücke sind's, wie er ausführt, die uns zur Religion erwecken: Der Eindruck der uns umgebenden Welt und die ewig ungestillte Sehnsucht unseres Herzens, und das ist die religiöse Frage: das Bangen um das Leben, das Suchen nach einem ewigen Werte, das keine Wissenschaft und keine Kunst, keine soziale Arbeit und keine Kultur stillen kann, sondern nur ein Glaube (S. 229, 234). In dieser Richtung liegt, was Jesus der Menschheit hinterlassen hat, ein neuer Gottesglaube und ein neues

Menschentum (S. 247). Sein Menschheitsideal vereinigt das heldenhaft Freimütige und Grossmütige mit tiefer Empfindung für die Schuld und für die Verpflichtung gegen Gott, Stolz und Kampfesmut mit hingebender opferbereiter Liebe (S. 263). Sein Gott ist der persönliche heilige Wille, der über der Welt und der Geschichte waltet (S. 269). Hingabe an den Vater im Himmel, dessen geheimnisvolle Kraft er in sich lebendig fühlt, inniges Leben in einem höchsten, alles schützenden und zum Ziele führenden Willen, Ehrfurcht und Unterordnung, herbe Keuschheit im Gebetsleben charakterisieren Jesu Frömmigkeit (S. 277, 280, 288). Nach Jesus gibt es nur noch seine Religion oder keine Religion (S. 292). Es ist von hohem Interesse, mit Weinels Sätzen die geist- und lebensvolle Darstellung Boussets[1] zu vergleichen, die Stöcker auf der preussischen Generalsynode seltsamerweise des Naturalismus beschuldigt hat. Als Grundtrieb der Religion erkennt er einmal ein Streben nach Leben und Gütern, daher höchste persönliche Interessiertheit, eine Entfesselung aller Kräfte, eine Entfaltung stürmischer Leidenschaft, ein wildes Wallen und Wogen guter und böser Elemente. Damit verbindet sich aber immer zugleich noch etwas Höheres, ein einfaches Sichhingezogenfühlen zum Sein und Leben der Gottheit, zitternde Scheu und Ehrfurcht vor der uns umgebenden grossen Wirklichkeit. An der Grenze der bekannten und unbekannten Welt entzündet sich die Religion, und auch für uns moderne Menschen liegt hier ihr Fundament (S. 10—21). Auch im Christentum treffen wir auf diese Züge. Jesus kennt durch eigene Lebenserfahrung den furchtbaren, allmächtigen Gott. Kein Erfolg war

ihm Zeit seines Lebens geschenkt. Rätsel über Rätsel, Verkennung und Anfeindung, Angst und Verlassenheit, Verfolgung und dunkle Todesahnungen, Treulosigkeit und Verrat waren in sein Leben hineingeworfen. Und dennoch erhebt sich in ursprünglicher Frische und Sieghaftigkeit sein Glaube und wirft sich in den Abgrund. Zu jenem himmelhohen, rätselhaften Gott vermochte Jesus in jedem Augenblick „Vater" zu sagen, in kindlich-kühnem Vertrauen unterwirft er sich allen Führungen des himmlischen Vaters, spricht er Ja und nicht Nein zum Leben mit allen seinen Rätseln und Leiden, die er durchkostet hat, wie kein anderer (S. 201 f.). In diesem Bilde Jesu mit seiner mächtigen Wucht und Geschlossenheit, mit seinem ungeheuern autoritativen Bewusstsein konzentriert sich das Christentum und was uns bleibt, wo wir etwa uns von Paulus oder Luther lösen, ist die Person und das Evangelium Jesu. Nicht als wenn wir auch nur das Innerste des Evangeliums einfach für uns abschreiben könnten. Aber Gott der Vater, das Leben nach seinem guten Willen in froher Arbeit an den Aufgaben der Welt, Sündenvergebung und ewige Hoffnung, das alles schiesst zusammen und kristallisiert sich in voller Klarheit in der Person unseres Herrn Jesu, und er bleibt unser Führer im Höchsten auch durch die moderne Welt (S. 213, 262 ff.).

Ist es bei Bousset und Weinel vorzüglich die enge Fühlung mit der historischen Forschung, an deren Problemen sie selbst mit Hingebung und Erfolg arbeiten, was ihre Bekenntnisse lehrreich macht, so ist es bei Arthur Bonus und Friedrich Naumann die produktive Arbeit auf literarischem und sozialpolitischem Gebiet,

die ihnen auch die Glaubensfragen unter eigentümliche Beleuchtung stellt. Nicht jedem wird der starke Anschluss an Nietzsches Gedanken und Ausdrucksweise, wie er uns bei Bonus[1] entgegentritt, willkommen sein. Aber er ergänzt die bisherigen Ausführungen durch einen wertvollen Gedanken und schliesslich entstammt ja Nietzsches Idee vom „Uebermenschen" der Sprache der christlichen Asketik; da ist es nur billig, dass wir mit Wucher wieder an uns nehmen, was unser ist. Nun ist die Wirklichkeit „für uns Entwicklung geworden, Fortschritt vom Bekannten zum gänzlich Unbekannten". Triebkraft dieses Fortschritts aber ist die Religion als Neuschöpfung, Schaffung „eines Wesens, das sich vom homo sapiens noch so weit unterscheidet, wie das Wirbeltier vom wirbellosen". Einst, vor Jahrmillionen, war Gott in der ganzen Natur, aber als gegenwärtig schaffender ist er nur im schöpferischen Innern des Menschen offenbar, des Menschen, der Zukunft in sich hat, der an sich selbst schaffen kann. Mittelpunkt dieser schöpferischen Menschheit ist Jesus Christus, zeigt er doch eine Zusammenraffung der geistigen Kräfte von überwältigender Straffheit, Strenge und ernster Grösse. „Als ein Geist, der mit gesammelter Willensanspannung sich in Willen und Tendenz der Weltentwicklung hineinstellte, so sich überlegen fühlend über schlechthin jede Gegenwirkung aus der bisherigen Schöpfung her, so ohne Furcht und voller Zuversicht vor sich schreitend in die Vernichtung des irdischen Lebens wie in ein grosses Licht hinein, so ist er das Haupt einer Menschheit geworden, die sich als neue Schöpfungsstufe und Offenbarung einer Zukunft weiss, welche mit winzigen zwei

Jahrtausenden noch kaum zu ihrem zweiten Schritt angesetzt haben kann“ (S. 29, 38). Wie für die bisher Genannten, so ist auch für Friedrich Naumann[1] das „Personalverhältnis zu Jesus“ das Christentum. Dies ist zurzeit „Jesusreligion mit Resten des altkirchlichen Lehrsystems“. Das Wachsende in dieser Verbindung ist die Jesusreligion, das Abnehmende ist der kirchliche Gedankenvorrat. Die religiöse Krisis der Gegenwart beruht darauf, dass wir den inneren, alten Gehalt des Frommseins gern retten möchten, während wir die Form des alten Glaubens nicht mehr aufrecht erhalten können. So sind unsere Gefühle zum Teil heimatlos; es ist uns noch nicht gelungen, sie an die neue naturwissenschaftliche Welterkenntnis anzuschliessen, und doch würden wir verarmen, wenn wir sie wirklich verlieren müssten. Indes bleibt uns das persönliche Verhältnis zum Weltgeheimnis, dessen einzelnen Offenbarungen jede Zeit so gut lauscht, als sie eben kann, und es bleibt uns Jesus Christus, dessen Worte nicht tot zu machen sind, „das am reinsten herausgearbeitete Ich der Menschheitsgeschichte“, die „Zentralperson des Abendlandes“, „eine Sammlung von Gegensätzen, wie kein Lebendiger sonst: voll Ichbewusstsein und voll Demut, voll Rücksichtslosigkeit und Zartheit, voll Ueberirdischkeit des Sinnes und dabei voll praktischer Menschlichkeit, voll Opposition und Duldsamkeit, voll Aristokratie und demokratischer Gefühle, ein Gott und ein Mensch, wenn man diese Worte ohne Zwang gebrauchen darf“. Freilich ist im Evangelium nicht alle Kulturgemeinschaft neu begründet, nicht alle Sittlichkeit vorhanden. Wenn einst die Religion das ganze Geistesleben überhaupt war, so

ist sie das für uns nicht mehr; sie wird je länger desto mehr eine innerliche Seelenfrage. Aber als solche ist sie unserem Zeitalter so klar wie nur irgend einem früheren, und fromm sein, heisst für uns: einen Seelenzustand gewinnen, wie er in Jesus in überwältigender Macht vorhanden ist.

Es kann jetzt nicht meine Aufgabe sein, diese Darstellungen des Christentums auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Es mag sein, dass sich bei aufmerksamem Horchen noch andere, vielleicht gar tiefere Töne hören lassen, als wir sie vernehmen; mancher wird meinen, dass hie und da auch ein unreiner Ton in die Melodie hineingeklungen sei. Aber worauf es mir ankam, ist der Eindruck, dem sich schwerlich jemand wird verschliessen können, dass Männer, die sich ganz und unzweideutig auf den Boden der heute erarbeiteten naturwissenschaftlichen und historischen Erkenntnis stellen, nichtsdestoweniger, ja gerade deshalb an der Person Jesu wirklich etwas erlebt haben, dass an ihm sich Erkenntnisse entzünden, Kräfte wirksam werden, die beweisen, dass das Christentum heute so lebendig ist wie nur jemals.

Indes kann man einwenden, es seien doch eben nur Theologen, die hier zu Worte gekommen sind, und theologische Forschung gilt in gewissen Kreisen nicht als einwandfrei. Halten wir uns an die Philosophen, die als Hüter der Einheit unseres Geisteslebens jedem Bildungsferment seine Stellung und seinen Wert im Zusammenhange unserer geistigen Kultur zu bestimmen bemüht sind. Das Verhältnis von Philosophie und Christentum darzustellen, hiesse freilich unter einem

Hauptgesichtspunkt eine Geschichte der neueren Philosophie überhaupt geben. Auch hier kann es sich nur um einen kurzen Hinweis auf einige der neuesten Erscheinungen handeln. Siebeck sieht in seinem wertvollen „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ [1] die fundamentale Position der Religion in der Behauptung, dass dieses Leben und die Welt überhaupt nicht das Endgültige und Absolute, sondern die Grundlage für ein höheres Leben ist. Sie entspricht damit dem Grundtriebe der Persönlichkeit, der auf Vollkommenheit des Lebens gerichtet ist, sofern diese erst durch den Zusammenhang mit einem übersinnlichen und übernatürlichen Sein Ueberlegenheit über die Welt gewinnt, von ihr „erlöst“ wird. Das Christentum als die einzige positive Erlösungsreligion bringt ein überweltliches Reich, mit dem der Fromme, in der Welt stehend und wirkend, unmittelbar Fühlung zu nehmen im stande ist, um sich seiner Geborgenheit in Gott frohmütig bewusst zu werden. Durch die Person und das Leben Jesu mit seiner „alles übrige in einzigartiger Weise überragenden ethischen Hoheit“ ist das Gottesreich verwirklicht, stellt sich der Erlösungsstand als vor Augen stehende Wirklichkeit dar; in diesem Sinne ist „in Jesus die Offenbarung der Wirklichkeit und Möglichkeit der Erlösung gegeben“ (S. 102, 143). Inhalt und Zweck dieser „Offenbarung ist eben die Kundmachung eines transzendenten höchsten Gutes, also eines Ueberweltlichen“, was als solches durch blosse metaphysische Spekulation unerreichbar ist (S. 334 f.). Neben diese tiefgehende und verständnisvolle Würdigung stelle ich die verwandte Grundanschauung Eucкens, wie er sie in einer Reihe von Schriften

ausgesprochen hat. Sein Grundgedanke ist die Erkenntnis, dass es sich in dem Prozess, der der Religion gemacht wird, um die Selbständigkeit des Geisteslebens überhaupt handelt. Aus der Analyse des Geisteslebens ergibt sich ihm die notwendige Annahme, dass dieses dem äusseren Erfahrungsleben gegenüber selbständige Wirklichkeit und zwar eine überweltliche Wirklichkeit in sich trägt. In der Religion kommt das zur offenen Aussprache, behauptet sie doch das Hineinragen einer neuen Welt in unsere Wirklichkeit als Tatsache. So hat das Reich der Religion notwendig eine „übernatürliche Art“ [1], ohne „hyperempirische Vorgänge“ kann sie nicht bestehen. Die Hauptleistung der Religion besteht zunächst in dem Aufbringen neuer Masse, die alles ungenügend machen, was sonst genügte, im Entwerten dessen, was bisher die Menschen befriedigt und beseligt hatte. So hat vor allem die Persönlichkeit und das Lebenswerk Jesu die Masse des menschlichen Seins bis zum Grunde verwandelt, hat, was bisher volles Glück zu bringen schien, unzulänglich gemacht, hat aller blossnatürlichen Kultur eine Schranke gesetzt, ja den ganzen bisherigen Lebenskreis des Menschen zur blossen ‚Welt‘ erniedrigt“ (S. 299). Die Kehrseite davon ist freilich, dass sich auf der höchsten Stufe der Religion durch Gottes rettende Liebestat eine völlig neue Welt, eine unmittelbare Gemeinschaft mit der Gottheit erschliesst (S. 335 ff.) Das Christentum hat eine neue Welt eröffnet und durch die Verknüpfung mit ihr dem menschlichen Wesen eine unvergleichliche Grösse und Würde, der Lebensarbeit einen durchdringenden Ernst und eine wahrhafte Geschichte gegeben. Nicht nur die Individuen

hat es zu einer wesenerhöhenden Umwandlung aufgerufen, sondern auch den Völkern und der Menschheit die Möglichkeit einer steten Erneuerung, wir möchten sagen, eine ewige Jugend eröffnet. Und es hat nicht nur eine grosse Vergangenheit, sondern auch eine grosse Zukunft. Was es allen andern Religionen überlegen macht, ist die Person Jesu, der im innersten Zuge seines Wesens uns durchsichtiger und vertrauter ist als irgend ein Held der Weltgeschichte und in ausgeprägtester Individualität eine Höhe reiner Menschlichkeit zeigt, die mit wunderbarer Harmonie wirkt[1]. Ich übergehe, um nicht zu ausführlich zu werden, eine Reihe von beachtenswerten Ausführungen über das religiöse Problem[2] und weise nur noch auf HÖFFDING[3], der freilich von seinem Standpunkt der „ethischen Kultur" aus der transzendenten Art der Religion nicht gerecht zu werden vermag, aber doch zugesteht, dass die Förderung, welche die Religion der Ethik gewährt, indem sie zur Erzeugung neuer Werte antreibt, den Blick erweitert, die geistigen Betätigungen konzentriert, die Nachteile überwiegt. Auch HÖFFDING rechnet die Religion der emotionalen Seite des Seelenlebens zu und findet ihren Kern in dem Glauben an die Erhaltung des Wertes in der Welt, eine Bewahrung des wertvollen Gehaltes des Daseins durch alle Veränderungen und Schwankungen des Weltlaufs hindurch. Die nähere Bestimmung dieses Wertes und die Art seiner Erhaltung bleibe uns freilich dauernd unbekannt.

In eine Auseinandersetzung über die Auffassung der religiösen Probleme habe ich hier nicht einzutreten. Für uns genügt die Tatsache, dass in die positiven

geistigen Werte, welche in der Geschichte der Menschheit hervortreten, auch die Religion eingerechnet wird und dass Philosophen, die zu unsern besten gehören, auch in die Eigenart der Religion und ihrer geschichtlichen Ausprägungen, zumal des Christentums, tiefe Blicke getan haben. Dass in der Religion Kräfte des Innenlebens zu Tage treten, die unersetzlich sind und aus andern Quellen nicht gewonnen werden können, das ist die Ueberzeugung, die wir hier überall angetroffen haben. Aber ich weiss nicht, ob man in manchen Kreisen den Philosophen erheblich mehr Zutrauen schenken wird als den Theologen. Da gilt vielmehr als eigentliche Wissenschaft nur die Naturwissenschaft, und bei denen, die berufsmässig Naturwissenschaft treiben, so meint man nicht selten, könne der christliche Glaube sich nicht halten. Prüfen wir daher die Stellung der Naturforscher zum Christentum.

Ich will nicht bis auf die grossen Astronomen zurückgreifen, die Ladenburg als die Begründer der heutigen Naturerkenntnis preist. Wenn er meint, dass es in den Köpfen erst hell ward, als die Bibel als blosses „Menschenwerk“ (S. 1, 17) erkannt war, so erheben gerade die von ihm in den Mittelpunkt gestellten Männer, Kopernikus, Kepler, Newton und auch Columbus dagegen energischen Protest. Ist es doch unbestritten und unbestreitbar, dass sie den Glauben ihrer Zeit teilten und dass insbesondere Kepler und Newton auch theologische Arbeiten veröffentlicht haben. Doch lassen wir die Vergangenheit, die unter andern geistigen Bedingungen stand als wir Heutigen. Greifen wir nach Willkür einige Forscher heraus, die unsere heutige Bil-

dung und Erkenntnis teilen. Der Astronom Mädler sagt: „Ein echter Naturforscher kann kein Gottesleugner sein. Wer so tief wie wir in Gottes Werkstatt hineinschaut, der muss in Demut sein Knie beugen vor dem Walten des heiligen Gottes[1].“ Der französische Astronom Flammarion hat ein sehr lehrreiches, auch ins Deutsche übersetztes Buch über „Gott in der Natur“[2] geschrieben. Der berühmte Geologe Lyell bekennt: „In welcher Richtung immer wir unsere Nachforschungen anstellen mögen, überall entdecken wir die klarsten Beweise einer schöpferischen Intelligenz oder ihrer Vorsehung, Macht und Weisheit[3].“ J. R. Mayer, neben Helmholtz der Entdecker des Gesetzes von der Erhaltung der Energie, schliesst einen interessanten Vortrag auf der allgemeinen Naturforscherversammlung zu Innsbruck 1869 mit den Worten: „Aus vollem ganzem Herzen rufe ich es aus: eine richtige Philosophie darf und kann nichts anderes sein als eine Propädeutik für die christliche Religion[4].“ Anderswo sagt er: „Wenn aber oberflächliche Köpfe, die sich gern als die Helden des Tages gerieren, ausser der materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Welt überhaupt nichts Weiteres und Höheres anerkennen wollen, so kann solche lächerliche Anmassung einzelner der wahren Wissenschaft nicht zur Last gelegt werden, noch viel weniger aber kann sie derselben zu Nutz und Ehre gereichen[5].“ Der Chemiker Justus Liebig schreibt in seinen „Chemischen Briefen“[6]: „Die Naturforschung lehrt uns die Geschichte der Allmacht, der Vollkommenheit und unergründlichen Weisheit eines höchsten Wesens in seinen Werken und Taten erkennen; unbekannt mit dieser Geschichte kann die Vervollkommnung des mensch-

lichen Geistes nicht gedacht werden, ohne sie gelangt seine unsterbliche Seele nicht zu dem Bewusstsein ihrer Würde und des Ranges, welchen sie im Weltall einnimmt.“ Von Botanikern will ich neben Wigand, Schleiden, Heer u. a. nur auf unsern Kieler Fachmann Reinke hinweisen, der seine Schrift über „die Welt als Tat“ mit dem schönen Worte schliesst[1]: „Mögen künftige Jahrhunderte und Jahrtausende unsere Kenntnis vermehren und läutern, wie das 19. Jahrhundert es getan hat; nie wird die Stimme schweigen, welche auch heute noch laut und vernehmlich ruft wie zur Zeit Moses: Im Anfang war die Tat.“ Der berühmte Begründer der ontogenetischen Entwicklungslehre, K. E. v. Baer, sagt[2]: „Die Harmonie der Naturkräfte führt uns zu einem gemeinsamen Urgrunde, und dieser Urgrund kann nicht verschieden sein von dem erhabenen Wesen, nach welchem das religiöse Bedürfnis der Menschen hinweist“. Anderswo[3] schreibt er mit Bezug auf die Darwinianer: „Dass ich aber den λόγος[4] aus der Welt nicht verbannen will und die Weltbildung ohne zu Grunde gelegtes Ziel mir völlig undenkbar ist, wollen die Herren nicht gelten lassen“.

Besonderes Interesse bietet die Stellung zur Religion im Kreise Darwins. Dieser selbst war zur Zeit der Abfassung seines Hauptwerkes über die Entstehung der Arten noch Theist[5]. Später kam er — ähnlich wie J. St. Mill — wenn er sich in religiöser Beziehung äussern sollte, immer wieder auf die Tatsache des Uebels zurück. Weder konnte er sich mit dem Gedanken versöhnen, die Welt, wie sie ist, sei die Folge bewusster Absicht, noch mit dem Gedanken, sie sei das

Resultat der Zufälligkeit[1]. Huxley weist die Annahme ab, „dass meine geringe Person für die Ewigkeit von dem Weltganzen, woher sie gekommen ist und wohin sie wieder gehen wird, unterschieden sein könnte“, wenn auch mit dem Zusatz: „Wohl kann ich Unrecht haben.“ Aber im Innersten fühlt er sich ergriffen von der Religion der Propheten, und den höchsten Respekt hat er vor dem Christentum, das Jesus lehrt, doch herzlich wenig vor dem späteren Christentum[2]. Dagegen hat Darwins Freund und Mitarbeiter, Romanes, eine Entwicklung zu bewusstem Christentum durchgemacht. In „einer unbefangenen Prüfung des Theismus“ hatte er mit „jenen geheiligten Gedankengängen“, die ihm „die süssesten“ waren, die das Leben je geben kann, gebrochen, nicht ohne am Schluss das tiefste Gefühl für den überwältigenden Kontrast zu bekunden „zwischen der heiligen Glorie jenes Glaubensbekenntnisses, das einst mein war, und dem einsamen Geheimnis des Daseins, wie ich es jetzt besitze“. Eindringende philosophische und geschichtliche Studien liessen ihn diesen Zustand innerer Gebrochenheit überwinden. Die strenge Kritik, die seine Rede über „Geist und Bewegung“ (1885) an der materialistischen Ansicht übte, läuft in die monistische Annahme aus, dass Geist und Bewegung koordinierte und wahrscheinlich gleichwertige Ansichten einer und derselben allgemeinen Tatsache sind. Dieser Monismus aber vertiefte sich ihm von neuem zur theistischen Anschauung. In drei vor 1889 geschriebenen Artikeln „über den Einfluss der Naturwissenschaften auf die Religion“ hebt er die grossen Schwierigkeiten hervor, welche dem Theismus aus der natürlichen Welt-

erkenntnis erwachsen, weist aber zugleich auf die grosse Bedeutung „der religiösen Instinkte des Menschengeschlechts“ hin. Ohne irgend einem „Ziel“ oder „Zweck“ in dem System der Dinge zu dienen, sind sie doch ohne Frage ausserordentlich allgemein, ausdauernd und kräftig. Sie würden daher, verglichen mit allen andern Instinkten, ohne jedes Analogon sein, wenn sie nicht auf eine Realität als ihr Objekt hinweisen[1]. Auf dem hier beschrittenen Wege ist Romanes in den nach seinem Tode auf seinen Wunsch veröffentlichten Fragmenten „Eine unbefangene Prüfung der Religion“ weiter gegangen. Ihr grosses Interesse liegt darin, dass sie deutlich hervortreten lassen, wo für den heutigen Naturforscher die Hauptschwierigkeiten des religiösen Problems liegen. Als irrig wird jetzt die Grundvoraussetzung abgewiesen, „dass Gottes Dasein bloss ein Problem der Naturwissenschaft sei, welches allein durch menschliche Vernunft, ohne Beziehung auf des Menschen andere und höhere Fähigkeiten gelöst werden könnte“ (S. 85). Die geeigneten Organe für die Erkenntnis der Wahrheit, sofern es sich um irgend etwas anderes als Kausalität handelt, gehören dem sittlichen und geistlichen (spiritual) Gebiet an. Zugleich wird erkannt, dass „der Mensch für die Untersuchung der Theorie des Theismus das wichtigste Wesen der Natur ist“ (S. 127, 135). Der christliche Glaube kann durch die höchsten Kräfte des Intellekts weder gefördert noch geschädigt werden, sondern hängt von andern, noch viel mächtigeren Faktoren ab (S. 120). Aus Erfahrung bezeugt Romanes, dass die Zerstreuungen und Genüsse der wissenschaftlichen Forschung, der philosophischen Spekulation und des Kunst-

genusses „doch nur ein feines Zuckerwerk für einen verhungernden Menschen“ sind und hält es für unwidersprechlich richtig, dass sich „eine Leere in der Seele des Menschen zeigt, welche nur der Glaube an Gott ausfüllen kann“. „Das Christentum aber ist die einzige Religion, welche im stande ist, diese Bedürfnisse zu befriedigen, und zwar — nach denen, die allein fähig sind, es zu bezeugen — im vollsten Masse.“ Nur einem Menschen, der jeder geistigen Empfindung gänzlich bar ist, kann das Christentum nicht als die grossartigste, je auf unserer Erde erfasste Darstellung des Schönen, des Erhabenen und alles dessen erscheinen, was sich an unsere geistige Natur wendet“ (S. 132 f., 141).

Als Tatsache dürfen wir in Anspruch nehmen, dass die Religion unter Forschern verschiedenster Art ihre Gläubigen findet, dass die Naturwissenschaft mit ihren Ergebnissen an sich ebensowenig ein Hindernis des Bekenntnisses zum Christentum bildet, als etwa die geschichtliche oder philosophische Forschung. Mit alledem ist natürlich über die Frage nach der Wahrheit der Religion, zumal einer bestimmten Religion, wie des Christentums, noch nichts entschieden, und da an diesem entscheidenden Punkte unsere Betrachtung nicht lückenhaft bleiben darf, so will ich versuchen, wenigstens anzudeuten, wie sich hier den vorhandenen Schwierigkeiten begegnen lässt. Als zugestanden setze ich dabei voraus, dass, wie in allem geistigen Leben, so in der Religion es sich um Werte oder Güter handelt, ja dass die Religion das Wertproblem im allgemeinen behandelt, die Frage nämlich nach dem absoluten oder ewigen, unbedingten Werte des Lebens und seiner Güter, und dass

sie einen solchen Wert dem Leben, wie sie es vorfindet, abspricht, aber es in lebendigen, unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ewigen, mit Gott selbst stellt und ihm nun einen absoluten Wert beilegt. Damit habe ich freilich nicht mehr die Religion im allgemeinen beschrieben, sondern unsere eigene, die christliche, und um ihre Wahrheit vor allem ist es uns zu tun; die andern Religionen werden ja dann, soweit es ihnen gelungen ist, den gleichen geistigen Gehalt herauszuarbeiten, mit gerechtfertigt.

Dass nun die religiöse Empfindung, der Glaube, indem er absolute Werte erlebt, damit Wahrheit erlebt, das anzunehmen würde an sich nicht die geringsten Schwierigkeiten machen. Setzen wir den idealen Fall, dass jede Spannung zwischen Intellekt und Gefühl ausgeglichen wäre, dass gleichsam der ganze Mensch mit jeder Fiber seines Wesens in der Produktion oder vielmehr der Reproduktion jener ewigen Werte aufginge, setzen wir weiter den Fall, dass die ganze Menschheit in dieser Lage wäre, und dass sie für die religiösen Werte, die sie erlebte, den gleichen Ausdruck fände, so würde es ohne Zweifel, wie es auch im grauen Altertum war, etwas Unerhörtes und Anormales sein, an der Wahrheit solches Glaubens, an der Realität der Ueberwelt, zu zweifeln. An sich ist nicht einzusehen, warum wir diesem Organ für das Uebersinnliche, nämlich unserem geistigen Menschen, weniger trauen sollten als unsern Sinnenorganen. Zweifeln lässt sich in abstracto an allem. Aber wie der idealistische Philosoph im Leben nicht zweifelt, dass seine Sinnesorgane ihm, wenn auch in eigenartiger Sprache, wesentlich richtige Kunde von den Dingen zutragen, so muss ähnliches vom religiösen Glauben gelten.

Gewiss, auch hier muss es sich um Uebertragung eines Uebersinnlichen in die Sprache unserer Sinnlichkeit handeln, insofern behalten alle unsere Aussagen den Charakter des Sinnbildlichen, aber auch hier sind wir Glaubenden gewiss, uns nicht Täuschungen und Halluzinationen hinzugeben, sondern wahrhaft reale Vorgänge, persönlichen Verkehr mit dem Uebersinnlichen zu erleben, ja so viel mehr der innere Mensch den Mittelpunkt unseres Wesens ausmacht als die Sinnesorgane, die doch nur die Aussenforts bilden, so viel gewisser ist dem Gläubigen, was er mit Einsatz seines ganzen Wesens erlebt, die Ueberwelt, als die Aussenwelt. In beiden Fällen sind wir auf den Rückschluss, den instinktiven und meist ohne Bewusstsein vollzogenen Schluss von der Wirkung auf die Ursache angewiesen. An der Wahrheit dessen, worauf uns der religiöse „Instinkt“ führt, zu zweifeln, ist nicht minder gewaltsam, als der Zweifel an unsern Sinnen, sondern eher noch gewaltsamer. Mit Sabatier sage ich: „Warum bin ich religiös? Ich habe diese Frage oftmals erwogen, um schliesslich stets zu derselben Antwort zu gelangen: ich kann nicht anders, es liegt hier eine geistige Nötigung meines Wesens vor. Dieselbe Nötigung, die ich in meinem individuellen Leben konstatiere, finde ich noch viel unüberwindlicher im Gesamtleben der Menschheit; diese ist ebenso unheilbar religiös. Obwohl tausendmal hart am Boden abgemäht, treibt die alte Wurzel doch unaufhörlich neue Sprosse.“ Mindestens etwas Negatives wird man bei allen gereiften Menschen finden, das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit ihres Lebens, den Mangel an voller, innerer Befriedigung, und dem liegt zu Grunde der positive Geistes-

drang nach dem Absoluten und Unbedingten als Gehalt des ganzen Lebens.

Wenn nur nicht die starke Spannung zwischen dem wissenschaftlichen Weltbild, das der Intellekt entworfen hat, und den überlieferten Glaubenssätzen bestände! In schwerem Ringen hat sich die geistige Arbeit der Neuzeit von der übermächtigen Hemmung durch die religiöse Ueberlieferung befreit. Wenn ihr das in den Jahren jugendlichen Aufstrebens gelang, wie sollte sie jetzt in der Zeit ihrer Mündigkeit und Vollkraft sich dem alten Joch wiederum beugen? Und widerstreitet nicht auf ihrem eigenen Gebiete die mit Händen zu greifende geschichtliche, ja individuelle Bedingtheit aller religiösen Lebensformen, ihre Mannigfaltigkeit und gegenseitige Unduldsamkeit dem von allen gleichmässig erhobenen Anspruch auf einen absoluten Gehalt? Das alles ist unumwunden anzuerkennen, und es ist daher begreiflich, dass immer wieder und bis in die Gegenwart hinein Versuche auftauchen, diesen gefährlichen Boden der subjektiven Werturteile zu verlassen und für die Grundpfeiler des religiösen Lebens ein anscheinend gesicherteres Fundament, sei es im reinen Denken, sei es, dem Zuge unserer Zeit entsprechend, in der Verbindung der für alle gleichen Erfahrung mit dem Denken zu finden. Nun schätze ich in der Tat die Gottesbeweise in alter und neuer Formulierung sehr hoch ein; ich glaube, dass Gedankengänge, die sich auf den Ursprung des Lebens, auf seine zweckvolle Gestaltung, auf seine Gipfelung in geistigen, zumal sittlich-religiösen Werten, auf den Geist als Erkenntnisprinzip und Grundlage des Alls richten, sich immer von neuem einstellen werden[1]; sie scheinen

mir als Stufenleiter zu dienen, auf der der Mensch aus den Niederungen des Lebens zur religiösen Warte aufsteigt und wiederum als kunstvoll angelegte Verhaue, durch die sein Glaubensauge in die grossen Tiefen und Weiten der Welt bis in die blaue Ferne hinschaut. Nur wenden sie sich nicht an den Verstand allein, sondern an den ganzen Menschen, vor allem an sein Gemüt; darum „beweisen“ sie auch nicht im Sinne der Mathematik, sondern sie führen aufwärts und richten an den Geist die Forderung, seine Schwingen zum Fluge zu entfalten, schliesslich sind diese „Beweise“ selbst nicht völlig abstrakt und ohne alle Geschichte verständlich, sondern setzen eine hohe geistige und religiöse Bildung voraus.

So sehr das Bestreben, auch die religiöse Erfahrung in den Gesamtbereich, in den allgemeinen Rahmen aller menschlichen Erfahrung einzuordnen, berechtigt und notwendig ist, so muss doch eine wissenschaftliche Deduktion religiöser Grundgedanken der Natur der Sache nach völlig misslingen. Schon deshalb, weil der Glaube „nicht jedermanns Ding“, sondern Sache der Freiheit ist, sein muss. Denn ist er Tat des ganzen Menschen, innerstes persönlichstes Erleben, so wird der Gedanke uns unerträglich, dass unter Missachtung unserer Eigenart und unseres eigenen Willens ein Gesetz uns sollte von aussen her auferlegt werden. An der Grundtatsache der Aktivität alles geistigen Lebens muss jeder derartige Versuch scheitern. Ein zweites ist nicht minder sicher. Wir werden es wahrlich nicht verachten, wenn die Philosophie als Weltanschauungswissenschaft den Andeutungen der Erfahrung folgend ein Weltganzes zu denken ver-

sucht, und wenn sie dabei auch die Gottesidee als notwendigen Grenzbegriff zu erreichen versucht, ohne sich dafür auf das religiöse Leben in seiner Eigenart zu berufen. Aber was ist dieser abstrakte und leere Begriff der Gottheit, den die Spekulation mit dünner und dünner werdenden Gedankenspinnfäden aus der Betrachtung der Welt und des Lebens herausgesponnen hat im Vergleich mit der Wirklichkeit, die der lebendige Gott für das religiöse Gemüt hat? Die sozialistisch-„materialistische" Geschichtsbetrachtung lehrt bekanntlich, dass die wirtschaftlich begründete Struktur der Gesellschaft das einzig Reale, alle geistigen Ideen nur sekundäre Begleiterscheinungen, ideologische Reflexe seien. Erweitern wir den Gesichtskreis, nehmen wir zur Grundlage die Erfahrung einschliesslich der geistig-sittlich-weltbürgerlichen, so erhalten wir als sekundären Reflex, was die Spekulation Gott nennt. Ich habe gegen dies Verfahren nichts einzuwenden, nur gibt es nichts als ein abstraktes Schema für einen Inhalt, der anderswoher bezogen werden muss; auf den Gott der Religion führt es nicht, denn dieser Gott lebt und wirkt, ist nicht das allerfernste und allerunsicherste Ergebnis der Gedanken, sondern in ihm lebt und webt der Fromme als in der allersichersten Realität. Dieser lebendige und unmittelbare Kontakt erklärt sich nicht auf dem Wege der Spekulation, ist aber ohne Schwierigkeit verständlich aus persönlicher Wertgebung.

Damit hängt ein drittes eng zusammen. „Beweisen" kann nur heissen: auf Gegebenes zurückführen, aber das hiesse, auf die Religion angewendet, sie als Illusion erweisen. Denn sie behauptet, über das Gegebene hinaus zu einem neuen übernatürlichen Inhalt und Erleben zu

führen. Mit Recht schildert Eucken den Glaubensvorgang als „Hervorbrechen eines Heroismus innerlichster Art, der Welten gegen Welten setzt und aus dem Untergange selbst ein neues Leben zu schöpfen vermag“ [1]. „Was immer das Leben an Heroischem enthält, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion“ (S. 3) [2]. Was er das Heroische der Religion nennt, das heisst im Neuen Testament das Pneumatische, denn dies ist immer zugleich das Kraftvolle; es ist freilich zuerst das Prophetische, von höherer Warte aus Geschaute oder Gehandelte, und diesen Charakter innerer Erhobenheit, Kraftfülle und Erhabenheit trägt nach dem Empfinden der neutestamentlichen Frommen, zumal des Paulus, ihre ganze Religion, ihr Glaube auch in seinen schlichtesten und alltäglichsten Wirkungen. Nun ist alles Prophetische auf den Beweis des Geistes und der Kraft gestellt, es kann keinen andern geben und es kann sich keine andere Prüfung gefallen lassen.

Damit soll das Christentum der wissenschaftlichen Diskussion keineswegs entzogen werden. Im Gegenteil, von Anfang an hat es mit unwiderstehlicher Gewalt die geistigen Bewegungen in seinen Bannkreis hineingezogen und sie zur Stellungnahme gezwungen, hat es in gewaltigen Kämpfen zur Selbstaussprache eine Wissenschaft erzeugt, die langen Zeiten als Königin der Wissenschaften gelten konnte und einem Lessing noch Bewunderung abzwang. Was ich behaupte, ist nur dies, dass nicht die Wissenschaft, sondern das Leben der Völker, das Leben und die Vollendung der Menschheit das Forum ist, vor dem über die Wahrheit des Christentums endgültig entschieden wird. Das ist mit der ge-

schichtlichen Bedingtheit jeder Weltanschauung, jeder Religion, auch des Christentums gegeben. Man muss eine bestimmte Stufe der Entwicklung erreicht haben, wenn man für seine Wahrheit empfänglich sein soll. Wo das nicht der Fall ist, da kann die neue Ueberzeugung nicht in stetigem Fortschritt, sondern nur durch einen Bruch mit der Vergangenheit, durch den Uebergang zu einer neuen, höheren Lebenshaltung gewonnen werden. Es nützt nichts, diese Schranken des geschichtlichen Werdens, die unserem gesamten geistigen Leben anhaften, zu verdecken. Nur wollen wir nicht vergessen hervorzuheben, dass diese Begrenztheit unserer Weltanschauung nichts als die Rückseite eines unermesslichen Gewinns ist. Wäre Menschenart und Menschenwesen eine fest bestimmte und völlig unveränderliche Grösse, so würde freilich die geschichtliche Bedingtheit unserer Weltanschauung aufhören, aber wir müssten auch darauf verzichten, einen inneren Gewinn und Zuwachs unseres Lebens zu erstreben. In Wahrheit aber ist die geschichtliche Entwicklung nicht eine blosse Auseinanderfaltung des in der menschlichen Anlage von vornherein Gegebenen, sondern sie ist Evolution, d. h. es treten in ihr neue Kräfte und Lebensformen auf, die sich nicht ohne Rest auf die früheren Stufen zurückführen lassen, sondern in ihrer Kombination etwas Neues, einen schöpferischen Fortgang aufweisen. An ihrem Endpunkte erweist sich die Geschichte als reicher, als sich durch eine Kritik und wissenschaftliche Erfassung des Ausgangspunktes hätte aufweisen lassen. Dieser in den Geisteswissenschaften fest begründeten Entwicklungstheorie entspricht nur eine prinzipiell an die geschichtliche Entwicklung

sich bindende und aus ihr hervorgehende Weltanschauung. Weit entfernt, durch diese ihre Eigenart sich als unzulänglich zu erweisen, kann nur eine solche Idee das letzte Wort der Weisheit sein, die, in der Geschichte entstanden, für die Tendenzen des geschichtlichen Lebens Verständnis zeigt und sie in ihrer Vollendung, in ihrem letzten Ziele erfasst.

Der letzte, unserer Analyse erreichbare Grund für den stetig stattfindenden Kräftezuwachs der Menschheitsgeschichte liegt in der Tatsache der Individualisation der Menschheit. Auch hiermit ist für die Verständigung über die Weltanschauung eine schwerlich aufzuhebende Schranke gegeben. Wer von unsern gebildeten Zeit- und Kulturgenossen die bisherige geschichtliche Bewegung in anderem Sinne deutet, als es der christliche Glaube tut, dem vermögen wir nur unsere Ueberzeugung entgegenzustellen, dass wir in lebendiger Berührung mit der weltschaffenden Kraft und Macht stehen, dass wir die Tendenz der Geschichte zu spüren glauben und uns bewusst in ihren Zusammenhang hineinstellen. Unser inneres Erleben werden wir ihm vorführen und Gleiches in ihm anzuregen versuchen. Aber wenn er anders fühlt, wenn die Abstufung der geistigen Güter in ihm eine andere ist, er etwa für Religion noch keinen ausgebildeten Sinn hat, so kann es nicht gelingen, ihn zu überführen. Ihm gegenüber können wir nur auf die Zukunft verweisen, die die endgültige Entscheidung des Kampfes um die Weltanschauung bringen wird. Solange das Ergebnis der menschlichen Entwicklung und somit der vollendete Tatbeweis noch nicht vorliegt, sind auch irrige Deutungen des Weltlaufs, wenn sie nicht etwa gegen

feste Tatsachen verstossen, für das Denken unwiderleglich, nur durch siegreiche Propaganda eines lebensvolleren und tieferen Weltverständnisses zu stürzen. Dass das für die Feststellung einer einheitlichen Weltanschauung immense Schwierigkeiten hervorruft, liegt auf der Hand, und doch können wir es nicht einmal anders wünschen. Denn die individuelle Ausprägung jeder Weltanschauung ist eben der beste Beweis dafür, dass sie von der individuell gearteten geistigen Persönlichkeit aus bestimmt wird, dass ihr ganzer geistiger Lebensinhalt sich hier in freier Weise entfaltet. Zweifellos hat diese individuelle Prägung ihr gutes Recht. So wie niemand von seinem Horizont, und sei es der weiteste, die ganze Erde zu überschauen vermag und jedem von seinem Standort aus ein neues, eigenartiges Bild sich bietet, so bedarf es auch in Fragen der Weltanschauung und der Religion des individuellsten Erlebens und Gestaltens, damit der ganze unerschöpfliche Reichtum der Wirklichkeit zur Anschauung und Darstellung gelange. So gewiss die Gesamtheit der natürlichen, geistigen und himmlischen Welt eine unendliche Grösse besitzt, vermag sie auch nur in einer unübersehbaren Menge von Variationen und Individualitäten wenigstens annähernd zum vollen Ausdruck zu kommen.

Indes, so wertvoll die geistige Individualität ist, wollte man ihr bei der Bildung der das Weltganze bestimmenden Lebenswerte ein schrankenloses Recht zugestehen, so würde damit die Wahrheit selbst, die doch eine für alle sein muss, aufgegeben. Ueber dem Individuellen muss es eine höhere Einheit geben. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob gewisse

feste und unabänderlich formulierte Lehrsätze die Einheit bilden müssten, woneben dann der Unterschied verschieden gearteter Vorstellungen zweiter Ordnung seine Berechtigung hätte. Diese dem Intellektualismus, vornehmlich der Orthodoxie angehörige Annahme ist unhaltbar. Denn ist die Art der geistigen Persönlichkeit für die Art der Weltanschauung massgebend und ist jede Persönlichkeit individuell geartet, so muss und wird die individuelle Ausprägung in allen Teilen der ganzen Gesamtanschauung bemerkbar sein. Ist mithin eine für alle gleichbleibende wissenschaftliche Formulierung der Welt- und Lebensanschauung um ihres individuellen Charakters willen ein für allemal ausgeschlossen, so doch nicht eine die Differenzen überbietende Einheit und Gemeinsamkeit. Nur muss diese umfassende Einheit in einer Weise gedacht werden, dass sie sich in unerschöpflicher Weise zu individualisieren vermag. Nun ist nach Schleiermachers tiefgehenden Ausführungen das eigentlich gestaltende Prinzip aller individuellen Anschauung nicht Wissen und Denken, sondern Gefühl und Phantasie. Soll es daher ein einheitliches Prinzip der Weltanschauung geben, das von den einzelnen Individualitäten angeeignet werden kann, so muss dieses selbst dem Gebiet des Gefühls und der Phantasie angehören, d. h. es muss die nicht begrifflich, sondern anschaulich dargestellte Idee eines umfassenden, allgemeinen Wertes, eines höchsten Gutes sein. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass sobald es eine Auffassung von einem höchsten Werte ist, die den Kern der Weltanschauung bildet, dadurch das geistige Selbstgefühl affiziert und somit unmittelbar mit der Aneignung jener Idee eine

individuelle Ausgestaltung derselben erzeugt wird. Es besteht also keine Schwierigkeit, die durchgängige individuelle Bestimmtheit jeder Weltanschauung anzuerkennen, ja zu fordern und dennoch an einer feststellbaren höheren Einheit der Einen Wahrheit festzuhalten.

Fragen wir aber nach dem Ursprung jener anschaulich dargestellten Idee eines allgemeinen Wertes, so kann diese, wie sie individuelles Leben und Selbstgefühl zu erzeugen vermag, selbst nur als individuelle Ausstrahlung persönlichen Lebens zur Wirksamkeit gelangt sein. Darauf weist der gewaltige Einfluss, den grosse Persönlichkeiten überall in der Geschichte, vorzüglich auf dem Gebiete der Religion, üben. Man kann die Sache so ansehen, dass ihre Individualität, wie sie in ihrer Lebens- und Weltanschauung sich charakteristisch ausspricht, sich zugleich als vorbildliche Zusammenfassung des gemeinsamen Strebens vieler auf dem gleichen Gebiet erweist. Mit Rücksicht auf diese Grundrichtung alles geistigen Lebens wird man die Annahme nicht ohne weiteres ablehnen dürfen, dass die Geschichte einen Mann aufweist, dessen wesentliche Eigenart darin liegt, in individueller Besonderheit das normale und darum allgemeingültige Verhältnis des Menschen zu Gott, das religiöse übernatürliche Heilsgut zu realisieren. Dass auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Naturbeherrschung, auf dem Gebiete des Staatslebens und der ethischen Gemeinschaften eine solche Konzentration des ganzen Menschentums in einer Person unmöglich ist, ergibt sich aus der Natur dieser menschlichen Produktion. Gleiches folgt auch für die Kunst aus der Vielheit ihrer Anschauungs- und Gestaltungsweisen, wiewohl

hier der Einfluss grosser Leistungen von bleibendem und in ihrer Art nicht mehr überbietbarem Wert deutlich hervortritt. Dagegen ist das religiöse Verhältnis, in seiner Tiefe erfasst, ein so einfaches und eindeutiges, dass hier eine definitive Verwirklichung durch einzigartige Begabung und entsprechende einzigartige Leistung nicht ohne weiteres von der Hand gewiesen werden kann. Selbstverständlich darf auch diese Produktion des höchsten Lebenswertes die Form eines eigenartigen und insofern einseitigen und geschichtlich bedingten menschlichen Lebens nicht sprengen, so dass es zu seiner vollen Ausgestaltung und Auswirkung eines unerschöpflichen Reichtums von gegenseitig sich ergänzenden Individuen bedarf[1].

Damit ist auch bereits gezeigt, wie sich mit der Anerkennung geschichtlicher Bedingtheit alles geistigen Lebens die Behauptung vereinigen lässt, dass an einem bestimmten Punkte des geschichtlichen Lebens Werte auftauchen, die sich als absolute und die ganze Entwicklung beherrschende erweisen werden. Denn es ist nicht abzusehen, warum nicht im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ein Punkt kommen sollte, der einer prophetischen Persönlichkeit von genügender Spannkraft den erforderlichen Weitblick gewährt, um aller kommenden religiösen Entwicklung — und nur um diese kann es sich handeln — ihr letztes Ziel und ihren höchsten Wert zu weisen. Dass aber in Jesus Christus beides, was aufs engste verknüpft ist, die individuelle religiöse Vollendung und das Ziel aller Religion, in vollkommen urbildlicher oder normativer Weise vorliegt, ist zwar ein „ekstatisches“ Glaubensurteil, aber ohne Zweifel sein

eigenes Urteil und wird durch die bleibende Anziehungskraft, die seine Person bisher gezeigt hat, getragen. Die Forderung aber, überhaupt absolute Werte anzunehmen, liegt in dem Wesen der geistigen Persönlichkeit, denn sie ist ohne solche undenkbar. Nur durch Hingabe an übersinnliche Realitäten vermag sich der Mensch zur Persönlichkeit zu erheben. Mögen diese Wertsetzungen im einzelnen der Ergänzung oder Berichtigung bedürfen, in ihrem Grunde sind sie mit dem Wesen der geistigen Persönlichkeit gegeben, von ihr unablösbar und können nur mit ihr zusammen für Illusion ausgegeben werden. Dagegen wird aber stets, zumal von den Höhepunkten geistigen Lebens aus, scharfer Einspruch erhoben werden. Denn von hier wird stets die Zuversicht ausgehen, dass wir der Geschichte unseres Geschlechts und schliesslich auch der Entwicklung des Weltganzen, deren uns bekannten Kern das geistige Geschehen bildet, Vernunft zutrauen dürfen und müssen.

Gibt es nun, wie wir voraussetzen, allgemein gültige, unbedingte, also übersubjektive Werte, so muss innerhalb der vorher bezeichneten Schranken auch eine allgemeingültige Erkenntnis derselben möglich sein. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis beruht auf dem Gesetze der Dinge selbst, das sich hier als äusserer, sinnenfälliger Zwang der Tatsachen geltend macht. Davon kann zwar in der innersten Sphäre unseres Lebens keine Rede sein, aber doch ist jene Erkenntnis nicht minder durch das Gesetz der Wirklichkeit selbst geboten; denn auch hier gibt es einen Zwang, wider den wir nicht angehen können und wollen, der uns überwältigt und vergewissert, dass wir nicht eigenen Phantasien oder Gelüsten unseres

Willens folgen, sondern die Wahrheit erkennen. Die Wahrheit eben jener objektiven, unbedingten und insofern ewigen Werte ist grösser als unser armes Leben, sie verpflichtet uns als Norm und nötigt uns Gehorsam ab. Wenn wir diese Wahrheit haben und ihrer wirklich gewiss sein sollen, so muss eben die Wahrheit uns haben, unsere ganze Hingabe, unser ganzes Leben. In diesem inneren, auf unsere Freiheit wirkenden Zwange, in dem inneren und willigen Gehorsam, der sich daraus ergibt, hat unsere Erkenntnis auf diesem Gebiet ihren festen Halt, hier vollendet sich die Erkenntnis zur Gewissheit. In diesem Gefühle der Ehrfurcht und Beugung kommt zur Geltung, dass es sich um wirkliche Erkenntnis handelt, um Wahrheit, von der wir nichts abnehmen und zu der wir nichts hinzutun können, die wir erkennen, weil sie uns hat und grösser ist als wir. Eben dass wir unbedingte Werte haben und kennen, denen wir unbedingte Hingebung schulden, ist der Ausdruck dafür, dass der Wert als objektive Realität unserem Fühlen selbständig gegenübersteht[1], von diesem gespiegelt, aber nicht geschaffen wird. So schreiben wir z. B. der sittlichen Empfindung einen Wert zu, der vollkommen gleichgültig dagegen ist, ob sie gebührend geachtet wird oder nicht. Ebenso erscheint uns die tiefe Einheit und Harmonie der Welt als wertvoll, gleichviel ob dieser Wert von einem Bewusstsein empfunden wird oder nicht. Die höchste Steigerung des Abstandes zwischen dem Ich und dem von ihm empfundenen Werte erlebt der Fromme, wenn er sein eigenes Ich an ein über ihm seiendes Ich hingibt, das doch in ihm lebt. So sehen wir bei Luther, bei Paulus, überall auf den Höhepunkten der Frömmig-

keit, zumal bei Jesus, ein Leben im andern, Höheren, in Gott, demgegenüber das eigene Ich sich aufs tiefste beugt und sich in unendlicher Entfernung weiss. Eben diese Tatsache ist es, die uns gewiss macht, dass im religiösen Leben Ewigkeitswerte aufstrahlen, und dass zumal in Jesus Christus Gott selbst in menschlicher Gestalt erscheint. Dieselbe Tatsache aber ist es, die für alle, die unter dem gleichen inneren Zwange stehen, gemeinsame Erkenntnis jener Werte und darum im Bereich der Glaubensgemeinschaft objektiv gültige Urteile über Gott, Welt und Mensch möglich macht.

Ausserhalb dieses Kreises Stehenden lässt sich der Glaube nur in dem Masse verständlich machen, als sie analoge Erfahrungen gemacht haben. Im übrigen muss man sie auf die nachweisbaren Wirkungen des Evangeliums in der Welt aufmerksam machen. Dass die „gesunde Lehre“ der Religion etwas durchaus Normales, den Wert und die Tüchtigkeit des Menschen Steigerndes ist, wird jeder Seelenkenner bestätigen; ich erinnere nur an Krafft-Ebings schönes Wort in seiner Psychiatrie[1]: „Im grossen und ganzen ist anzunehmen, dass die wahre Religion, die reine Ethik, indem sie den Menschen veredelt, auf Höheres richtet, Trost im Unglück gewährt, die Gefahr, irre zu werden, vermindern wird.“ Was den sozialen Wert der Religion als einer „Kraft gemeinschaftlichen Wollens“ betrifft, so fehlt es zwar noch an einer ausgeführten soziologischen Darstellung, wie sie Ferdinand Tönnies befürwortet hat[2], aber von vornherein kann kein Zweifel bestehen, dass der fördernde Einfluss der Religion auch in dieser Beziehung sehr hoch anzuschlagen ist. Einen ersten Schritt in dieser Rich-

tung bedeutet das eigenartige Buch von Skovgard-Petersen über „des Glaubens Bedeutung im Kampfe ums Dasein“, indem es an der Geschichte der Hugenotten, der Quäker und anderer begrenzter Kreise, die eine religiöse Erweckung erlebten, mit einer Fülle von historischen Einzelheiten den Satz durchführt, dass mit der religiösen Bewegung ungewollt, aber unverkennbar ein wirtschaftlicher Aufschwung Hand in Hand ging.

Dass die Religion die Gesamtheit des geistigen und geselligen Lebens normalerweise nicht unterbindet und hemmt, sondern fördert, darf ich im allgemeinen als zugestanden ansehen. Aber selbst zwischen Naturwissenschaft und Religion besteht, so weit auch ihre Gebiete auseinander gehen, eine solche innere Beziehung, die ich um so lieber hervorhebe, als sich ja nicht in Abrede stellen lässt, dass die aufstrebende Naturwissenschaft an dem kirchlich und dogmatisch gebundenen Christentum bis zur Gegenwart hin vielfach Widerstand und Hemmung gefunden hat. Man darf sich aber dadurch an einer inneren fördernden Beziehung nicht irre machen lassen. Und zwar möchte ich auf ein doppeltes hinweisen. Es ist eine zwar geläufige, aber nichtsdestoweniger in ihrer Allgemeinheit unrichtige Behauptung, dass das Christentum, zumal in seiner mönchisch-mittelalterlichen Form, die Natur als etwas im Grunde Unheimliches und Gott Fremdes angesehen habe. Der Vater des ägyptischen Anachoretentums, Antonius, sagt auf Gegenvorstellungen über seine Einsamkeit: Mein Buch ist die Natur der Dinge, worin ich das Wort Gottes lesen kann, wenn es mir beliebt[1]. Die gleiche Verbindung mystischer Frömmigkeit mit lebendigem Naturgefühl, die schon bei Jesus

sich zeigt, bricht gerade auf den Höhen der Frömmigkeit immer wieder durch. Bernhard von Clairvaux suchte vor allem „an der Erde zu lernen und an Bäumen, am Korne, den Blumen und am Grase“. Das innigste Gefühl, die frischesten, glühendsten Sympathien für das Leben der Natur zeigt Franz von Assisi. Den Höhepunkt seiner Naturandacht bildet der Sonnengesang mit seiner wundervoll naiven Aufforderung an Bruder Sonne, Schwester Mond mit den Sternen, Bruder Wind, Schwester Wasser, Bruder Feuer und zuletzt auch an Bruder Tod, ihre Stimmen zum Lobe des Höchsten zu erheben. Noch weise ich auf ein merkwürdiges Wort in Luthers Tischreden: Wir sind jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreaturen, die wir verloren haben durch Adams Fall. Jetzt sehen wir die Kreatur gar recht an, mehr denn im Papsttum etwan. Erasmus aber fragt nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formieret, zugerichtet und gemacht wird u. s. w.[1]. Gibt es nicht schliesslich zu denken, dass der pietistischen Erweckung in Deutschland die Zeit der glühenden Naturverehrung folgte, dass Goethe sich in die „Bekenntnisse einer schönen Seele“ ebenso zu vertiefen verstand wie in die Geheimnisse der Natur? Wo die Unmittelbarkeit des innerlichsten Verhältnisses gewonnen ist, da brechen alle Quellen frischen, unmittelbaren Lebens hervor, die in der Dürre versiegt schienen. Mit dieser Naturandacht ist zwar noch keine Erkenntnis verbunden, aber doch bildet sie die unerlässliche Vorbedingung und den ersten Schritt auf dem Wege zur Erkenntnis. Auch lässt sich zeigen, dass jenem frischen

Naturgefühl sich Anschauungen erschlossen, die erst die gereifte Wissenschaft unserer Zeit durch exakte Untersuchung zu sichern versucht. Wie Goethe den Gedanken einer Entwicklung der Natur mit sicherer Hand ergriff, so hat ihn der entlaufene Mönch Giordano Bruno in kühner Anschauung vorweggenommen, und wenn seine Frömmigkeit nichts weniger als christliche Färbung hat, so steht sie doch zu dieser in deutlich nachweisbarem Abhängigkeitsverhältnis. Ist es doch nicht nur Nikolas von Kues, sondern im Grunde schon Augustin, ja griechische Väter[1], die den Gedanken aussprechen, dass der Mensch die mikrokosmische Zusammenfassung der ganzen Natur sei, dass die Naturdinge in ihrer stufenmässigen Zunahme an Bedeutsamkeit für das göttliche Urbild gleichsam die Leiter sind, auf der man zunächst bis zur menschlichen Seele, dem adäquatesten Abbilde der Gottheit, dann von dieser bis zu Gott selbst emporsteigen muss. Allen Dingen hat Gott die Spuren seiner ewigen Schönheit aufgeprägt, in alle den Keim seiner göttlichen Liebe gesenkt.

Aber nicht nur an der Belebung des Naturgefühls und der Erweckung genialer, wenn auch noch unsicher erfasster Konzeptionen darf die Frömmigkeit ihren Anteil beanspruchen, sie hat auch zu der gesicherten Arbeit der Naturforschung in erheblichem Masse beigetragen. Gerade an der Arbeit der grossen Astronomen und Mathematiker lässt sich das mit wünschenswerter Deutlichkeit zeigen. Kopernikus ist zwar auch beobachtender und rechnender Astronom, wie seine Vorgänger, aber in der Hauptsache Philosoph[2]. Was ihn bewog, die Theorie des Ptolemäus abzulehnen und nach einer

besseren zu suchen, das ist, wie er selbst ausspricht, der auffallende Mangel an Symmetrie, den sie ergebe, während doch die Welt von Gott, dem besten und geschicktesten Künstler, herstamme[1]. Was Kopernikus mit Hilfe der Alten gefunden hat, das will Kepler aus inneren Zusammenhängen als notwendig erweisen. Das Geheimnis seiner Erfolge liegt in der Vereinigung lebhaftester Phantasie mit klarster mathematischer Anschauung und exakter Prüfung am Wirklichen. Seinen Leitstern aber bildet das Nachdenken der Gedanken Gottes, nach welchen dieser das Weltall schuf. So verstanden, sind die Astronomen Priester des höchsten Gottes für das Buch der Natur[2]. Wie einst Columbus hoffte, das irdische Paradies, aus welchem die ersten Eltern der Menschen ob ihres Sündenfalles vertrieben waren, aufzufinden und zugänglich machen zu können, so glaubte Kepler im Gesamtplane des Weltgebäudes ein Bild der heiligen Dreieinigkeit zu erblicken und meinte, die Gedanken, die Gott selbst bei der Schöpfung der Planeten geleitet hatten, erraten zu können. Insbesondere hätten die fünf regelmässigen Körper Zahl und Entfernung der Planetensphären bestimmt[3]. Auf diesen Versuch in seiner Erstlingsschrift, dem Mysterium cosmographicum, hat Kepler auch später mit unverkennbarer Genugtuung zurückgeblickt und dort schon die eigentlich entscheidende Tat gefunden. Wirklich liegen schon dort die Ansätze zu seinen späteren Gesetzen vor, vor allem der Grundgedanke, dass Gott alle Mannigfaltigkeit einer Weltharmonie eingefügt, alles nach bestimmten Gesetzen geordnet und dem Menschen als seinem Ebenbilde den Zugang zu diesen Tiefen des Alls

vergönnt hat. Wie Kepler von hier aus zur Entdeckung seiner Gesetze gelangte, das zu schildern muss ich mir versagen. Nur darauf sei noch gewiesen, dass schon er mit der Notwendigkeit rechnet, zwischen Jupiter und Mars einen Planeten vorauszusetzen[1], und dass er bereits das Gesetz von der Erhaltung der Energie ahnt, wenn er sagt: „Die Verhältnisse der Bewegungen bleiben seit der Schöpfung unveränderlich; diese nämlich bestimmen sich durch das Wirken der bewegenden Kräfte[2].“ Newton legt ausdrücklich das bescheidene Bekenntnis ab, ihm sei nur das mathematische Gesetz, nicht der innere wirkende Grund der Gravitation bekannt[3], und denkt als den eigentlich wirkenden Grund in aller Gesetzmässigkeit der Natur Gott[4]. Cartesius entwickelt in seinen Principia (II 36 ff.) aus der Voraussetzung, dass Gott die erste Ursache der Bewegung ist, den Satz, dass die Quantität der Bewegung unvermehrt und unverändert erhalten bleibe, womit er wenigstens nach der richtigen Seite, dem Satz von der Erhaltung der Energie, hindeutet. Dann folgert er aus der Unveränderlichkeit Gottes die Unveränderlichkeit auch seiner Handlungsweise, womit sich gewisse Regeln, die Naturgesetze ergeben, unter denen als erstes das Trägheitsgesetz entwickelt wird. Schliesslich sei der Satz von Leibnitz angeführt, dass Gott, da er im höchsten Grade weise ist, nicht umhin kann, gewisse Gesetze zu beobachten und den physischen wie moralischen Regeln gemäss zu handeln, zu deren Wahl seine Weisheit ihn veranlasst hat[5]. Aus diesen Belegen ergibt sich die überraschende Tatsache, dass die heutige naturwissenschaftliche Erkenntnis, anstatt dem Christentum zu widersprechen, an

dem monotheistischen Gedanken vielmehr ihren Ausgangspunkt gehabt hat. Wenn die herrlichen Anfänge der mathematischen Naturerkenntnis im Altertum unwirksam geblieben sind, bei uns aber die Naturforschung in wenigen Jahrhunderten einen so imposanten Aufbau erlebt hat, so wird man neben schon erwähnten andern Faktoren (o. S. 10, 11) die monotheistische Art unserer Religion dafür in Anschlag bringen müssen. Eucken hat recht, wenn er mit Bezug auf den Entwicklungsgedanken bei Paracelsus urteilt[1]: Es wäre ein arger Irrtum, zu meinen, dass die Religion in dieser Verbindung nur gehemmt und beschränkt habe. Vielmehr gab sie den Gedanken einen mächtigen Antrieb auf ein Letztes und Ganzes, auf Zusammenschluss und Allgemeingültigkeit; in dieser Richtung wirkt sie oft auch da noch fort, wo das Bewusstsein die Verbindung längst gelöst hat. In der Tat, die Frage ist berechtigt, ob die Vorstellung von der Notwendigkeit des Naturgeschehens etwas anderes ist als ein abgeblasster Rest des Glaubens an Gottes Walten!

Indes, damit ist nicht ausgeschlossen, dass Ergebnisse, die zuerst nach Anleitung des Gottesgedankens gewonnen wurden, in ihrer Konsequenz das religiöse Leben bedrohen. Dass mit dem alten ptolemäischen Weltbilde auch die überlieferte Lehre von der Schrift, von Christus, vom Ende aller Dinge ins Wanken kommen musste und gekommen ist, ist unbestreitbar, aber es fragt sich, ob in diesen Sturz die Frömmigkeit selbst verwickelt ist[2]. Ladenburg gleich andern behauptet das: „Ein Traum war es, ein vermessener und gänzlich halt-

loser Traum, der dem Menschen seine nahen Beziehungen zum Schöpfer vorspiegelte, der ihn als sein Ebenbild geformt haben sollte“; wir haben uns „bescheiden in die Rolle zu finden, die uns in dieser Unendlichkeit zugedacht ist“. Nun ist ja selbstverständlich die Form der alttestamentlichen Erzählung, auf die hier angespielt wird, stark anthropomorph, aber wie die Frömmigkeit selbst, wie die unmittelbare Beziehung auf Gott durch die kopernikanische Weltanschauung als ein vermessener und haltloser Traum erwiesen sein sollte, ist nicht abzusehen. Kennt doch schon das Alte Testament einen Gott, den aller Himmel Himmel nicht fassen können, vor dem sie zerfallen wie ein Gewand, vor dem „Völker sind wie ein Tropfen am Eimer und gelten wie ein Stäubchen an der Wagschale“. Das Neue Testament aber erwartet das völlige Vergehen der alten Welt mit Himmel und Erde. Die altchristliche Theologie macht demgemäss zu ihrem Lieblingsgedanken in der Gotteslehre die Unendlichkeit des höchsten Wesens, die über alle Grenzen und über alle begriffliche Fassung erhaben ist, und dieser Gedanke bildet bis in unsere altprotestantische Theologie hinein die Grundlage der Gotteslehre. Ist es da nicht wie eine geforderte Ergänzung zu diesem Bilde von der Erhabenheit Gottes, dass er seine Wirksamkeit nicht auf die Erde beschränkt, sondern über Welten ohne Zahl verfügt? Und ist unser Blick durch die astronomische Forschung für die unendliche Grösse der Gotteswelt aufgeschlossen, so hat ihm die biologisch-mikroskopische Arbeit gezeigt, wie bis ins unendliche Kleine hin sich Leben und Bewegung regt. Wo aber Leben ist, da ist Mysterium, ist Berührung mit Gott, in dem wir leben,

weben und sind. So erscheint uns die Steigerung der Erhabenheit Gottes als Gewinn, weil uns zugleich das Auge für seine innerliche Konzentrationskraft, die alles im Innersten bewegt, neu geschärft ist.

Wenn aber dem Menschen noch ein anderes, ursprünglicheres und unmittelbareres Verhältnis zu Gottes Gegenwart zugeschrieben wird, so beruht das darauf, dass er, im Unterschied von allen Wesen, die wir kennen, ein geistiges, zu Sittlichkeit und Religion beanlagtes Wesen ist. Kant, der ja selbständig neben und vor Laplace die heute noch angenommene Theorie der Erdentstehung aufgestellt (und in derselben Schrift die Abstammungslehre vorweggenommen) hat, hat doch in berühmten Worten den gestirnten Himmel über uns und das Sittengesetz in uns als Gegenstand seiner ehrfürchtigen Bewunderung nebeneinander gestellt, und kein sittlich ernster Mensch wird von den Wundern der Innenwelt geringer denken als von denen des unermesslichen Weltalls. Auch Baumann[1] rechnet zu den starken Seiten an Häckels Buch über die Welträtsel die Einsicht, dass der Mensch nicht Weltzweck sein könne. Darin liegt etwas Richtiges. Der Mensch als blosses Sinnenwesen ist nur eins unter vielen gleichberechtigten, wenn auch das meist entwickelte und zum Herrscher geborene. Es wäre durchaus unhaltbar, zu meinen, dass um seiner selbstischen menschlichen Zwecke willen die andern Lebewesen geschaffen wären, nein, sie bestehen kraft eigenen Rechtes und haben auch ihren eigenen, ursprünglichen Lebensinhalt. Die entgegengesetzte Ansicht wäre nicht nur irrig und dem heutigen Naturerkennen zuwider, sie verstösst auch gegen den Geist

der Religion. Das Alte Testament ist voll von Bewunderung der Fülle und Schönheit der Natur; es trifft bestimmte Fürsorge für die Tiere, und mit wundervoller Einfalt motiviert Gott die Errettung Ninives dem hadernden Jonas gegenüber mit dem Hinweis auf die unmündigen Kinder und Tiere. Dass das Neue Testament, wiewohl geistiger, doch den gleichen Geist atmet, zeigt das tiefe Wort des Paulus von den Wehen der ganzen Schöpfung, die auf ihren Anteil an der Herrlichkeit der Kinder Gottes sehnlich harrt. Es ist deutlich, dass der banausische Sinn, der die ganze Schöpfung unter die eigensüchtigen Zwecke des Menschen knechten will, mit solcher Frömmigkeit nichts gemein hat. Aber ebenso sicher bleibt, dass durch die aus- und gegeneinander laufenden Lebenszwecke und Rechte, die wir jedem Lebewesen zugestehen müssen, ihre gemeinsame Unterordnung unter einen letzten und höchsten Zweck nicht ausgeschlossen wird, für den auch der Mensch mit seinem Leben als Sinnenwesen nichts ist als blosses Mittel. Das ist der Sinn unseres christlichen Glaubens an Gottes Reich als das Ziel seiner Liebe.

Doch nachdem jahrhundertelang die Frömmigkeit die neu begründete astronomische Weltansicht nicht nur ertragen, sondern auch unter ihrer Herrschaft eine wissenschaftliche Neubegründung ihres Rechtes und eine Neubelebung ihres praktischen Einflusses erlebt hat, kommen Bedenken, die sich von hier aus gegen sie richten, zu spät. Konzentrieren wir uns auf die Hauptpunkte. Ladenburg will nicht so weit gehen wie Strauss, der die Gottesidee als Phantasiegebilde bezeichnete; er erklärt vielmehr die Vorstellung eines all-

mächtigen Gottes als Weltenschöpfers für durchaus berechtigt und beansprucht nur volle Freiheit für jeden, über diese wichtige Frage selbst nach eigener Ueberzeugung zu entscheiden (S. 24f.). Damit bin ich einverstanden. Nur muss hervorgehoben werden, dass die Naturwissenschaft als solche Gott weder zu setzen, noch zu verwerfen in der Lage ist. Denn eine naturwissenschaftliche Erklärung besteht darin, die beobachtete Naturerscheinung auf die nächstliegenden natürlichen Ursachen zurückzuführen. Wenn mir z. B. ein Kind eine Blume mit der Frage bringt, warum sie eine so sonderbare Form, so lebhafte Farbe, so süssen Duft u. s. w. hat, und ich ihm antworte: weil Gott sie so machte, so beantworte ich damit des Kindes Frage eigentlich gar nicht; ich verberge nur meine Unkenntnis der Natur unter dem Mantel der Frömmigkeit und entschuldige meine Trägheit im Studium der Botanik. Das gilt ganz allgemein: eine religiöse Erklärung irgend einer Naturerscheinung (oder einer geschichtlichen Erscheinung) ist vom naturwissenschaftlichen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus überhaupt keine Erklärung. Darwin hat ganz recht, wenn er in seiner „Entstehung der Arten“ die Bemerkung macht, dass die Theorie der Schöpfung keine Tatsache, mit der sie sich beschäftigt, wirklich erklären kann, sondern dass sie diese Tatsache nur nochmals darlegt, wie sie beobachtet worden[1]. Es ist ein Missbrauch und, wie ich hinzufüge, eine Entwürdigung der Religion, den Gottesgedanken innerhalb eines wissenschaftlichen Systems da als Lückenbüsser zu gebrauchen, wo dem Verstande einstweilen die Erklärung fehlt. Weder die Wissenschaft noch die Religion hat davon

Vorteil. Daraus ergibt sich eine sehr wichtige Folgerung: in Wahrheit können Naturwissenschaft und Religion niemals in Konflikt geraten. Wo es diesen Anschein hat, da findet in Wirklichkeit nur der Streit einer neuen und vielfach besseren Naturerkenntnis mit einer alten, früher gültigen statt, mit der sich die Religion verbunden hatte.

Die Religion geht nicht auf eine natürliche Erklärung der Dinge aus, sie will das Einzelne im Ganzen, das Endliche im Zusammenhange mit dem Unendlichen, die Schöpfung als unmittelbare Tat Gottes betrachten. Einen wissenschaftlichen Beweis für das Recht und die Wahrheit dieser Ewigkeitsbetrachtung zu geben, ist, wie ich schon ausführte, unmöglich, es ist auch unnötig. Denn Gott beweist sich selbst an uns — auch durch die Natur. Mag die Kant-Laplacesche Hypothese uns das Entstehen der Welten bis zu einem gewissen Grade verständlich machen, das Wort des Dichters bleibt doch wahr: „Wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten.“ Wie ist es möglich, dass dennoch durch das Walten anscheinend unbewusster Kräfte sich das Ganze des Weltsystems in seiner grossartigen Symmetrie gestaltet hat, das nun einmal wirklich da ist? Wie machen es eigentlich die Welten, aufeinander selbst in die Ferne hin zu wirken? Ja, wer tiefer nachdenkt, der sieht bald, dass alle Kraft und Wirkung, auch wo sie uns alltäglich ist und selbstverständlich erscheint, nicht minder unbegreiflich ist. Die natürliche Ursächlichkeit kann nicht dazu verwendet werden, sich selbst zu erklären, und die blosse Erhaltung der Energie, wie sie sich wissenschaftlich nachweisen lässt, ist noch kein zu-

reichender Grund für diese Tatsache der unermesslichen Kraftleistung bei dem Aufbau und der Erhaltung der Weltordnung. Das hier obwaltende Geheimnis setzt sich fort und steigert sich, wenn wir zu der organischen Natur, zu den beseelten Wesen, zu dem Geistesleben des Menschen fortschreiten. Möchte es der Wissenschaft gelingen, den Mechanismus zu entdecken, auf dem organisches Leben beruht, könnte es ihr gelingen, rein mechanisch das Aufsteigen der Arten zu erklären, den Werdegang des Lebens aus seinem dunkeln Grunde aufwärts bis zum Menschen festzustellen, wäre dann nicht die Tatsache, dass aus sinnlosen Kräften sich der ganze, reichgegliederte und geordnete Kosmos entfaltet hat, nur um so unbegreiflicher? Müsste dann nicht der Mechanismus und was ihn begründet, ein Gott sein über alle Götter? Doch lassen wir das, des Lebens Rätsel bleiben, und der Spielraum der Religion ist grösser geworden als je zuvor. Nicht nur ausserhalb der Welt, jenseits der Sterne, lebt Gott, wie es die alte Frömmigkeit zu versinnlichen liebte, sondern in das Wesen der Dinge selbst, in ihr innerstes Zentrum, ihren umfassenden Zusammenhang, ihre ganze Wirkungsweise hat sich für uns Gottes lebendige Kraft hineingelegt. Wohl verstanden, wenn der Fromme alle jene Rätsel des Naturlebens auf Gott zurückführt, so hat sich ihm damit keines dieser Rätsel erschlossen, bleibt doch Gottes Wesen und Wirkungsweise ihm das Geheimnis aller Geheimnisse. Die Aufgabe der Wissenschaft blieb zur Seite liegen, sie ist für ihn gleich gross und wichtig wie für jeden andern. Ja man muss sagen, diese Aufgabe wird für ihn noch wichtiger. Denn der Antrieb, Gottes Gedanken nach-

zudenken, tritt für ihn noch hinzu, und der Mut des Forschers kann durch die Gewissheit, dass die Tiefen der Welt sich als vernünftig und also auch unserer Vernunft zugänglich erweisen müssen, nur gesteigert werden. Vor allem aber verlieren alle Rätsel, indem sie auf Gottes Wirksamkeit zurückgeführt werden, für den Frommen das Peinliche und Beängstigende, was ihnen anhaftet, weil Gottes innerste Gedanken und Heilsratschlüsse, wenn auch nicht seine Wege im einzelnen, ihm im Glauben kund und gewiss worden sind. Nur in dieser Beziehung auf das Unendliche und auf das absolute Heilsgut liegt das Neue, liegt der Zusatz, den die Religion aller natürlichen Erklärung der Dinge beizufügen vermag, aber eben damit gewinnt sie ihre unersetzliche Bedeutung für den Menschen.

Freilich erheben sich hier schwerwiegende Fragen, vor allem das Problem, wie sich Gottes persönliches Wirken mit der mechanisch-kausalen Gesetzmässigkeit, die die Naturwissenschaft mit so grossem Erfolge in allem Geschehen nachzuweisen sich bemüht, in unsern Gedanken vereinigen lasse. Eine zwar nicht biblische, aber bis in die Gegenwart weit verbreitete Auffassung lautet: Wenn es einen persönlichen Gott gibt, so ist er nicht unmittelbar bei der natürlichen Kausalität beteiligt. In der Regel wurde bei dem Streit zwischen Naturwissenschaft und Religion auf beiden Seiten angenommen, dass diese oder jene Erscheinung, sobald sie durch natürliche Ursachen erklärt ist, Gott nicht mehr direkt zugeschrieben werden kann. Diese Auffassung, die nach Romanes' treffender Bemerkung Gott seine eigene Welt nicht gönnt, ist nach allem bisher schon Ausgeführten

für uns völlig unannehmbar. Sie würde Gott in demselben Masse, als die Wissenschaft fortschreitet, aus der Welt verdrängen. Im Gegenteil scheint mir die Betonung der Gesetzmässigkeit des Geschehens mit dem christlichen Gottesglauben sehr wohl vereinbar zu sein. Denn wenn wir Gott als stets sich selbst treu bleibend und unveränderlich, wenn wir daher sein Wirken als ein geordnetes und zugleich als der Natur immanent, sie umfassend und durchdringend denken, so muss eben die für uns erfassbare Wirkungsweise der Dinge auf uns den Eindruck eines geordneten und gesetzmässigen Kosmos machen, und schliesst also die natürliche Erklärung den göttlichen Ursprung keineswegs aus. So und nicht anders haben, wie ich nachwies (S. 69 ff.), die grossen bahnbrechenden Naturforscher und Denker der Neuzeit geurteilt.

Es fragt sich aber, wie denn genauer die in den Dingen waltende Gesetzmässigkeit und ihr Verhältnis zu Gott zu fassen ist. Den Begriff der Naturgesetze hat — nach griechischen Vorlagen[1] — schon Thomas von Aquino entwickelt und sie als „die natürlichen Richtungen der Dinge auf ihre eigenen Zwecke“ definiert. Aber von Gott aus gesehen, erschienen diese Gesetze doch nur als Gewohnheiten göttlichen Handelns, Gewohnheiten, die zu Gunsten höherer Zwecke jeden Augenblick verlassen werden können, eine Ansicht, an der im ganzen bis auf Newton und Leibnitz hin festgehalten ist. Es fehlt also hier noch der Gedanke einer allgemeingültigen und unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit alles Geschehens, und es fragt sich, ob wir, den Tendenzen unserer heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis und Methode nachgebend,

diesen Gedanken aufnehmen und entsprechend seine Verbindung mit dem Gottesgedanken straffer gestalten müssen. Ich vermag mich dieser Aufgabe nicht zu entziehen, obgleich ich die Bedenken, die man vom philosophischen Empirismus wie von theologischen Prinzipien aus dagegen geltend macht, sehr wohl kenne. Ich will versuchen, ihnen voll Rechnung zu tragen. Aber ist der Mensch nur einer, sind alle abstrakten Scheidungen zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Denken schliesslich in die Einheit des bewussten geistigen Lebens zurückzunehmen und müssen wir bemüht sein, unsern Glauben in einer Form auszusprechen, die auch dem naturwissenschaftlichen Denker, wofern er nur Religion hat, die rückhaltlose innere Zustimmung möglich macht, so sehe ich keinen andern Weg. Sicherlich ist die Rede von ewigen Gesetzen irreführend und erhält, zumal im populären Sprachgebrauch, fast unvermeidlich einen mythologischen, d. h. heidnischen, Beigeschmack. Es ist selbstverständlich, dass unsere sog. Naturgesetze nur menschliche Regeln sind, die eine Summe von Erfahrung zusammenfassen, Abstraktionen, die der rechnende Verstand aus dem Tatsachenmaterial gewonnen hat. Ebenso ist richtig, dass das Einzige, was sich durch Erfahrung feststellen lässt, nichts anderes ist als die grosse Regelmässigkeit des natürlichen Geschehens. Den gesetzmässigen Verlauf aller Naturerscheinungen können wir niemals feststellen. Wenn wir daher von allgemeinen und nun gar notwendigen Gesetzen reden — wer wollte sich anheischig machen, auch nur die Notwendigkeit einer gewöhnlichen chemischen Verbindung an Stelle ihrer bloss tatsächlichen Gegebenheit zu deduzieren? —,

so läuft dabei stets eine Verallgemeinerung und Verabsolutierung des erfahrungsmässigen Tatbestandes unter, wie sie z. B. von Ladenburg in sehr naiver Weise vollzogen wird (S. 23 f.). Die Frage ist nur, ob diese Verallgemeinerung berechtigt, ob sie geboten ist, und das glaube ich bejahen zu müssen.

Wenn, so urteilt Cohen [1], Hume die Gewohnheit an Stelle der Kausalität setzt und damit die Vernunft zur Gewohnheit macht, so ist das gemeingefährlich, weil es den Quell menschlicher Wahrheit vergiftet; sie ist nicht die Gewohnheit, sondern die Ursprungskraft des Geistes. Dies Urteil ist scharf, aber es trifft den Kern der Frage; es handelt sich um nichts Geringeres als die Selbsterhaltung des Geistes. Um sich in seiner Aktivität, in der Unbedingtheit seines Wesens der Natur gegenüber aufrecht zu erhalten, legt ihr der Geist ein unbedingtes und allgemeingültiges Gesetz auf, das sie erfüllen muss, weil — seine Forderung unbedingt ist. Unumwunden spricht das Fr. Paulsen [2] aus: Das Gesetz der Kausalität „ist ein Axiom, eine Präsumtion, nicht eine Erfahrung; zum Behufe der Durchführbarkeit einer allgemeinen Erfahrung setze ich, freilich den Andeutungen des Gegebenen folgend, dass allgemeine Gesetzmässigkeit in der Erscheinungswelt stattfinde. Und spiritistischem Spuk oder dämonischen Wirkungen und Wundern aller Art begegne ich nun nicht mit dem Nachweis der Unwirklichkeit im einzelnen, den ich ja bei dem ewig nachwachsenden Aberglauben in alle Ewigkeit wiederholen müsste, so dass ich niemals zur Freiheit diesen Dingen gegenüber kommen könnte, sondern mit dem a priori-Axiom jener allgemeinen Gesetzmässigkeit, d. h.

mit dem Entschluss des Willens, das Zufällige, Gesetzlose und Absurde, das die Einheit und Zuverlässigkeit der Natur zerstören würde, nicht anzuerkennen, sondern vielmehr anzunehmen, dass auch die seltsamsten Vorgänge, wenn sie anders wirklich sind und nicht eine spukhafte Einbildung abergläubischer Phantasie, für eine vollkommene Erkenntnis, wie sie zu erstreben bleibt, in den allgemeinen Kausalzusammenhang der Natur sich schicken werden". Damit ist gesagt, dass unsere Rede von dem allgemeinen und notwendigen Kausalzusammenhang in den praktischen Notwendigkeiten, in dem Einheits- und Freiheitsbedürfnis unseres Geistes ihren guten Grund hat, dass wir aus der Notwendigkeit unseres Wesens und daher mit unbedingter Geltung dies Gesetz aller Erfahrung auferlegen. Prüfen wir das Gesetz auf seinen Inhalt, so besagt es im Grunde nichts anderes, als dass jedes Ding sich selbst gleichbleiben soll und gleiche Ursachen in gleichen Zusammenhängen stets gleiche Wirkungen haben sollen, d. h. der Geist legt nur die Regel seines eigenen Wesens auch den Dingen als Gesetz auf. Aus dem von uns aufgestellten Gesichtspunkt erklärt sich zugleich, dass das eigentümliche Postulat der allgemeinen Gesetzmässigkeit nicht allezeit und von jedermann mit gleicher Sicherheit und Konsequenz aufgestellt wird, sondern sich mit der Entwicklung der geistigen Aktivität allmählich und mit steigender Deutlichkeit im Bewusstsein einstellt.

Auffallend ist nun freilich, dass die Wirklichkeit sich dieser unserer Forderung wirklich fügt. Es genügt nicht, mit KANT anzunehmen, dass unser Verstand seiner Form nach den Dingen diese Forderung auferlegt und

daher nichts wahrzunehmen vermag, was sich dieser Regel nicht fügt. Denn ganz abgesehen von dem soeben über die allmähliche Entwicklung des Gedankens der Gesetzmässigkeit Bemerkten würde dadurch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass jenseits unseres Erkenntnisgebietes und für uns nach unsern geistigen Kräften nicht wahrnehmbar sich eine Masse von regellos und willkürlich durcheinander wirbelnden Realitäten befände, die jederzeit mit uns zusammenstossen und uns vernichten könnte. Wer fühlte nicht, dass diese Annahme, die die Einheit der Welt und die Autonomie unseres Geteslebens zerstören würde, ausgeschlossen bleiben muss! Aber selbst wenn nur ein Teil der Welt mit unsern Verstandesformen erfassbar wäre, so bedarf doch eben dieses teilweise Zusammentreffen, diese Anpassungsfähigkeit der Dinge an unsere geistige Form eines Grundes, der nicht mehr in unserem subjektiven Geiste, sondern in ihnen liegen muss, so dass die uns bekannte Wirklichkeit auf Vernunft eingerichtet ist und insofern selbst geistige Art trägt. Darin liegt denn eine Andeutung der Dinge, dass wir mit unserem Gottesglauben auf der rechten Spur sind. Umgekehrt müssen wir behaupten: Die Annahme, von der wir in all unserem Handeln und insbesondere auch bei unserer wissenschaftlichen Arbeit ausgehen, diese Annahme, dass in der Wirklichkeit ein geordneter Zusammenhang besteht und dass in diesen gesetzmässig geordneten Zusammenhang sich der gesamte Verlauf alles gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens einordnet, ist, weil praktischen Nötigungen, nämlich dem Streben des Geistes nach Aufrechterhaltung seines Wesens gegenüber der Natur entsprungen, religiöser Natur, ent-

stammt, geschichtlich betrachtet, in unserem heutigen Geistesleben im letzten Grunde dem monotheistischen Gottesgedanken. In diesem Sinne bildet, wie schon Schleiermacher mit Recht behauptet hat, die Religion die tiefste Wurzel alles kräftigen Geisteslebens und den einzig widerstandsfähigen Damm gegen wissenschaftlichen wie ethischen Skeptizismus. Damit ist gegeben, dass der Gedanke des notwendigen Kausalzusammenhanges nicht im Widerspruch zum Glauben an Gottes Allmacht steht, sondern vielmehr ihre Wirkungsweise näher bestimmt und verdeutlicht. Es kann sich nur darum handeln, diese Verbindung der allmächtigen Wirkungsweise Gottes mit dem Gedanken der Gesetzmässigkeit alles Geschehens näher zu bestimmen und gegen Missdeutung zu schützen.

Es ist bemerkenswert, dass der Entwicklung der Naturwissenschaften nicht nur die materialistische, sondern auch die pantheistische Philosophie parallel verläuft, die den Anspruch erhebt, die richtige idealistische Deutung ihrer Ergebnisse zu geben. Gleichzeitig etwa mit der Erneuerung der Naturwissenschaft setzt der ästhetische Mystizismus eines Bruno ein; den Siegen der Mathematik und Physik geht parallel der logisch-formale Mystizismus Spinozas mit der strengen Gleichsetzung von Gott und Natur. In Schellings Naturphilosophie, in ihrer Kombination ästhetischer und mystischer Motive mit dem idealistischen Entwicklungsgedanken erreicht der Pantheismus seinen bisher nicht überbotenen Höhepunkt. In diesen Systemen ist die ewige Gültigkeit und stete Unverbrüchlichkeit des Naturgesetzes selbstverständlich; ist es doch Gottes eigenes,

ewiges Wesen, das in der Welt, in der Natur sich auslebt. Für die Gegenwart bedeutet dieser Pantheismus keine Gefahr, schon aus dem fast bedauerlichen Grunde nicht, weil er eine Geistesfülle und einen Geistesrausch voraussetzt, die unsere realistische Zeit zu erleben keine Aussicht zeigt — aber auch keine Lust hat. Wenn der Pantheismus gestürzt ward, so fiel er unter den gleichzeitigen Streichen der Naturforscher und der Theologen. Was die Empiriker vornehmlich gegen den Pantheismus einnehmen musste, war dies, dass er ihnen die Methode verdarb. Der Pantheismus kann seiner Natur nach nicht anders. Denn indem er darauf ausgeht, im Allleben das Walten der Gottheit zu finden, muss er alle vorhandenen Unterschiede möglichst nivellieren, alles möglichst allgemein und unbestimmt, möglichst fliessend denken, um aus allem alles machen zu können. In dem unerbittlichen Gegensatz gegen ein solches Verfahren begegnet sich der Empirismus mit dem christlichen Glauben. Denn auch die dem Glauben immanente Methode ist darauf gerichtet, auf einzelne, möglichst bestimmt und charakteristisch hervortretende Gruppen des Geschehens die Aufmerksamkeit zu konzentrieren, um darin den Zweck der Welt und des Lebens deutlich hervortreten zu sehen. Dem entspricht es, wenn Cohen[1], der sehr entschieden den Pantheismus als Hemmschuh der Forschung in der Naturwissenschaft wie in der Ethik ablehnt, erklärt, Gott müsse als der Einige, d. h. einzelne gedacht werden, sofern nur der einzelne Existenz zu verbürgen vermag. Es ist das, wie man aus Kuno Fischer lernt[2], ein fundamentaler Gedanke Schellings in seiner letzten Periode. In der Tat entspricht es dem Glauben, Gott als ganz

bestimmt gerichteten Willen, als heiligen Liebeswillen zu denken.

Wie durch den methodischen Gegensatz zu den exakten und den Geisteswissenschaften, so ward durch ihre Ergebnisse der Pantheismus ausgeschlossen. Die heutige Naturwissenschaft hat mit ihrem Hinweis auf den Mechanismus der Natur, auf die nicht seltene Zwecklosigkeit des Geschehens[1] und die nicht mit Menschenmass zu messende Realisierung ihrer Zwecke[2], schliesslich auf die Nichtmoralität alles Naturlebens[3] aller schwärmerischen Naturvergötterung den Garaus gemacht. Die Natur ist, mit dem tiefen Wort des griechischen Denkers zu reden, dämonisch, nicht göttlich. Wie nun die besonnene Naturforschung die Gleichsetzung der Natur mit Gott ablehnen muss, so lehnt die sich der Eigenart des Glaubens bewusste Theologie nicht minder die Gleichsetzung Gottes mit der Natur ab. Gewiss ist der lebensvolle und einheitliche Zusammenhang der Natur eine Wirkung der Allmacht Gottes. Aber Gottes Lebensinhalt und seine erlösende Heilswirksamkeit reicht über den Zusammenhang der Natur und ihres Lebens unvergleichlich hinaus. Das ist eine mit dem Wesen der Frömmigkeit selbst, wenigstens der christlichen, notwendig gesetzte Annahme. Ist es doch gerade in Stunden des Kampfes die Art des Glaubens, vom natürlichen Leben mit seinen Hemmungen an Gottes helfende und erlösende Kraft zu appellieren. In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage ist auch unsere Philosophie über die alte Naturphilosophie hinausgewachsen und bekämpft den Pantheismus[4]. So besteht nach Wundt[5] die Gottesidee in der Forderung des Grundes

zu dem als letzte Folge aller menschlichen Entwicklung vorausgesetzten sittlichen Menschheitsideal und in der Erweiterung der bloss relativen Unendlichkeit jener Folge zu einer absoluten Unendlichkeit.

Aber wenn die endliche empirische Welt als unvollständige Manifestation des unendlichen Weltgrundes gilt, so wird doch eben Gott als „Weltgrund“ gedacht, der selbst in die Welt eingeht, also wesenhaft mit ihr verbunden ist. Er soll als höchster Weltwille gedacht werden, an dem die Einzelwillen teilhaben, neben dem ihnen aber doch eine eigene selbständige Wirkungssphäre zukommt. Aehnlich urteilt Paulsen[1], wenn er, Fechners Anregung folgend, die Idee der Allbeseeltheit vertritt und Gott als die das ganze Weltleben umfassende letzte Einheit, als Weltseele denkt. Ich verkenne durchaus nicht die Verbesserung, die durch Einführung psychischer Monaden oder Einzelwillen oder, wie ich es lieber mit Schelling und Spencer ausdrücken würde, der Tendenz zur Individualisierung[2] und Differenzierung des Lebens erreicht wird. Ist doch dadurch erst ein Selbstleben der Welt anerkannt, ein Sichregen und Streben zu eigenem Leben, das in der Freiheit des Geistes gipfelt. Auch bin ich nicht gewillt, zu leugnen, dass der Panlogismus sein gutes Recht hat. Dass das All von Gottes Odem lebendig durchhaucht und durchwaltet wird, dass Gottes Vernunft und Geist die Quellkraft für die Entwicklungstendenz der Wesen in ihrer Eigenart, für die Vernunftgemässheit ihres inneren Baues wie ihrer Wechselwirkung in geordnetem Zusammenhange ist, dass so Gott „die Welt im Innersten zusammenhält“, das scheint mir ein von aller tieferen Frömmigkeit unab-

trennbarer Gedanke zu sein. Aber hier kommt alles auf richtiges Verständnis an. Und da ist der alte Sauerteig der Weltvergötterung in der besprochenen Ansicht nicht gründlich genug ausgekehrt. Freilich dehnt sich das bestehende System des Kosmos für unsere Anschauung in unermessene Räume und Zeiten aus. Ich habe auch nichts dagegen, dass man diese Welt als ewig bezeichnet. Nur erheben wir uns dann im Glauben zu einer Ewigkeit höherer und zwar höchster Ordnung, und es ist uns unmöglich, Gottes ewiges geistiges Wesen mit dem sinnlich vergänglichen Leben der Welt in eine wesenhafte Verbindung zu setzen. Durch unsere Ehrfurcht vor Gott und seinem heiligen Wesen ist uns das verwehrt. Wir betrachten Gott nicht „nach Analogie des Keimes, woraus die Welt wie die Pflanze aus dem Samen hervorwächst, sondern als die absolute Persönlichkeit, welche die Welt mit Freiheit schafft“ [1]. Als Modalität dieses dauernden Schöpfungswillens, der zwar aus Gottes Wesen stammt, aber doch zugleich durch die Rücksicht auf die Endlichkeit der Welt und auf ihr letztes Ziel bestimmt wird, nicht aber als direkten Ausfluss des göttlichen Wesens betrachten wir die mechanisch-kausale Gesetzmässigkeit alles Geschehens.

Ich glaube behaupten zu dürfen, dass diese Sätze durchaus in der Linie unserer christlichen Frömmigkeit liegen. Recht verstandene Frömmigkeit kann nicht das geringste Interesse daran haben, Gottes Wirkungen aus dem natürlichen Leben und Geschehen zu isolieren. Wenigstens gilt das von der protestantischen. Vielleicht befindet sich hier die katholische in anderer Situation. Wie sie das natürliche Ziel des Menschen vom übe-

natürlichen, die Gottheit des Sohnes von seiner Menschheit, die Natur von der Gnade als verschieden und heterogen scheidet, so braucht sie vielleicht als Beglaubigungen Taten Gottes im Bereiche der Natur, die die sonst waltende Gesetzmässigkeit aufheben. Das zu entscheiden, muss den katholischen Theologen überlassen bleiben. Dem Wesen der lutherischen Frömmigkeit entspricht es nicht, Wie sie das übernatürliche Ziel des Menschen als die zu seinem Wesen gehörige, ihm natürliche Bestimmung, die Gottmenschheit Christi als Durchdringung seiner Menschheit durch die Gottheit, das Wort als Träger des Geistes denkt, so muss sie, über sich selbst klar geworden, das Wunder nicht als neben der Natur stehend oder gar gegen die Natur gehend, fassen, sondern als in Natur gehüllt, wie ja Luther die Natur als „Larve Gottes“ deutet[1]. Der erste daher, der in der Neuzeit und mit ihren Mitteln die alte Aufgabe aufnahm, göttliches und Menschliches, Ideal und Geschichte in eins zu bilden, Schleiermacher, stellte zugleich den Grundsatz auf, dass der Gegensatz von Natürlichem und Uebernatürlichem überwunden, das Wunder nicht als Unnatur, sondern als höhere Stufe der Natur erfasst werden müsse. Diese Aufgabe ist auch, weit über die liberalen Theologenkreise hinaus, in Angriff genommen, und mit allen Kräften wird daran gearbeitet, den Wundergedanken so zu fassen, dass er mit der Anschauung von der Unverbrüchlichkeit des gesetzmässigen Zusammenhanges der Dinge verträglich ist. Es wäre ein leichtes, hier eine Blütenlese von Urteilen sehr verschiedener Theologen zusammenzustellen, die sich alle in dieser Richtung bewegen, aber es wird genügen,

auf den Nestor der konfessionell-lutherischen Theologie, den geistvollen A. v. Oettingen[1], hinzuweisen, der den „festgefugten Welt- und Naturzusammenhang“ anerkennt und das Wunder nicht als „Durchbrechung“ oder gar „Aufhebung“ des „Naturgesetzes“, sondern als seine Bestätigung und Bejahung fassen will und die Gesetzmässigkeit als „die selbstverständliche Voraussetzung und Vorbedingung für erfolgreiche, geschichtsbewegende Tat“ ansieht. Ich fürchte nun zwar, dass wir uns in der Durchführung und Anwendung dieses Grundsatzes kaum verständigen werden, aber in dem Grundsatz selbst bin ich mit ihm völlig einig.

Damit ist zugleich meine Stellung zu Ladenburgs Ausführungen gegeben. Ich kann ihm darin zustimmen, dass wir Gottes Walten in der Natur „jetzt als eine Verkörperung dieser (der Natur-) Gesetze denken müssen“ und dass „alles in der Natur Vorkommende natürlich“ ist (S. 24). Ich würde zwar diese Ausdrücke als missverständlich nie wählen, aber was sie nach Ladenburgs Begründung allein sagen können, billige ich. Dagegen muss ich es als eine durchaus voreilige und unzutreffende Behauptung abweisen, „dass der Wunderglaube in Nichts zerfällt, dass niemals ein Wunder geschehen ist“ (ebd.). Im Gegenteil halte ich es für dringend geboten, für den Wundergedanken einzutreten — nicht im Gegensatze zur Gesetzmässigkeit des Geschehens, sondern zur Ergänzung dieses Gedankens. Am Wunder in diesem Sinne festzuhalten, ist dadurch gerechtfertigt, dass wir so nur den biblischen Sprachgebrauch[2] herstellen. Nirgends bedeutet in der Schrift „Wunder“ eine Durchbrechung oder gar Aufhebung der

Naturgesetze, sondern zunächst, was auch unser deutsches Wort ins Auge fasst, das Verwunderliche, Auffallende, Ausserordentliche. Dazu kommt, wie besonders deutlich der griechische Ausdruck (σημεῖον = Zeichen) hervorhebt, dass das Wunder auf Gott hinweist, zu zeigen bezweckt, dass seine Hand im Spiele ist. So ist Wunder der religiöse Name für jede ausserordentliche Begebenheit. Fragen wir aber, worauf die religiöse Deutung einer solchen beruht, so ist hier das Entscheidende die Beziehung zu unserem religiös erfassten Lebenszweck. Jedes Ereignis, das geeignet ist, unser Leben durch seine Gewalt zu ergreifen und innerlich umzuformen, so dass wir unsern Lebenszweck erkennen oder fester zu ergreifen vermögen, ist ein Wunder. Insbesondere verdienen die geistigen Einwirkungen der Gnade Gottes auf unser Innenleben, Wiedergeburt, Bekehrung, Erweckung unseres religiösen Lebens diesen Namen. Sie sind, wie schon Luther weiss, die entscheidenden Wunder. Aber ebenso können äussere Vorfälle den Charakter des Wunders gewinnen, sobald sie in unerwarteter Weise die Zusammenstimmung unseres Lebenszweckes mit dem wirklichen Weltlauf erweisen. Es liegt auf der Hand, dass, so gefasst, der Wunderglaube den naturgesetzlichen Zusammenhang der Dinge nicht alteriert. Aber nicht minder ist deutlich, dass mit solchem Wunderglauben unser Glaube an den allmächtigen Vater steht und fällt. Denn so steht das Wunder in notwendiger Beziehung zu dem Glauben an Gottes Vorsehung. Haben wir nicht die Gewissheit, dass alle Naturereignisse zur Verfügung Gottes stehen, wenn er den Menschen helfen will, so wird es um unsern Glauben an Gott als den freien

Herrn der Welt schlecht bestellt sein. So ist der Wunderglaube die Energie und der Höhepunkt des christlichen Vorsehungsglaubens.

Ich weiss sehr wohl, dass das für viele unserer Zeitgenossen eine harte Rede ist, aber sie darf ihnen nicht erspart werden. Im Gegenteil ist es diesen gewaltigen Strömungen unseres Geisteslebens gegenüber geradezu ein Lebensinteresse der Frömmigkeit, am Wunderglauben festzuhalten als dem scharfen und unzweideutigen Ausdruck unseres Gegensatzes gegen die nichts-als-mechanische Weltanschauung in allen ihren Formen, als dem Ausdruck unserer prinzipiellen Ueberordnung des Zweckgedankens über den Naturmechanismus. Wir brauchen einen unmissverständlichen Ausdruck für das Eintreten höherer Kräfte, die ausserhalb des geistigen und religiösen Lebens sich nicht entfalten, für die Herrschaft des Geistes über die Natur, für das Recht des Zweckgedankens, nicht im Gegensatz, aber in Ergänzung der Herrschaft des Mechanismus. Und dabei wissen wir uns im Bunde mit der Naturwissenschaft. Denn der Organismus bleibt anerkanntermassen etwas anderes als der ungeformte Stoff, auch wenn sein Mechanismus restlos aufgezeigt werden könnte, und ist durch eine ungeheure Kluft von ihm geschieden[1]. Ist es doch Tatsache, dass selbst bei den einfachsten, einzelligen Lebewesen „alles Protoplasma von bereits früher dagewesenem Protoplasma abstammt, alle Zellkerne und Farbträger von früher dagewesenen Kernen und Farbträgern, sogar jede Nucleïnschleife von der Nucleïnschleife eines früheren Kerns; denn alle diese Zellenorgane können nur durch Teilung von ihresgleichen gebildet werden“[2]. Mag man nun den

Vorgang der Urzeugung unter dem Bilde einer Fabrikation von aussen her oder sinngemässer unter dem Bilde des Glasbläsers, der von innen her durch seinen Hauch das Gefäss formt, mag man ihn immanent oder transzendent vorstellen, man hat doch immer nur ein unzulängliches Bild für das Unbegreifliche, das hier Ereignis geworden ist. Nicht anders steht es mit dem Geiste des Menschen gegenüber der Tierseele. Auch hier ist der unüberbrückbare Unterschied Tatsache. Auf diese Analogien stützen wir uns, wenn wir religiöse Erlebnisse behaupten, die als unbegreifliche höhere Stufe über das allgemeine menschliche Seelenleben hinausragen, wenn wir Auswirkungen dieser höheren Kräfte feststellen, die nicht nur das innere, sondern mittelbar selbst das leibliche Leben zu beeinflussen vermögen. Auch die Wirksamkeit dieser höheren Kräfte ist nach lutherischer Auffassung eine gesetzmässig geordnete, an das Wort und somit an die Geschichte gebundene, aber das schliesst ihre spezifisch höhere Art nicht aus.

Von besonderem Interesse sind unter diesem Gesichtspunkt die Verhandlungen, die anlässlich der Theorie eines durchgehenden Parallelismus zwischen geistig-teleologischen und sinnlich-mechanischen Vorgängen über die Geltung des Energiegesetzes stattgefunden haben, denn in diesem fasst sich alles zusammen, was bisher die mechanische Naturerklärung geleistet hat. Nun ist es aber kein Geringerer als Sigwart, der in vielbemerkten Ausführungen die Schranken dieser Erkenntnis sehr energisch geltend macht[1]. Insbesondere hebt er hervor: „Die Behauptung, dass das ganze materielle Geschehen, die Organismen eingerechnet, einen in

sich geschlossenen, von dem Energieprinzip ausnahmslos und eindeutig beherrschten Kreis darstelle, ist eine Annahme, die, was auf bestimmtem Gebiete innerhalb gewisser Grenzen gilt, nach blosser Analogie auf andere Gebiete ausdehnt, auf denen ein empirischer Nachweis nicht möglich ist“ (S. 532). Noch wichtiger ist die Einschränkung des Energiegesetzes auf die Tatsache, dass „innerhalb eines bestimmten Komplexes materieller Ursachen, den wir als einen in sich geschlossenen und von aussen nicht beeinflussten annehmen, die Summe der lebendigen und potentiellen Energie konstant bleibt“! Dagegen hat Sigwart kein Bedenken, anzunehmen, „dass ein solches System von materiellen Massen nun auch zu Elementen von andersartigen Kräften in kausale Beziehung treten könne. Denn das Energieprinzip gebietet „in keiner Fassung, die empirisch bestätigt werden könnte, dass jede materielle Veränderung nur materielle Wirkungen haben oder nur aus materiellen Wirkungen hervorgehen könne“ (S. 534 f.). Damit wird nichts geltend gemacht, was nicht schon J. Robert Mayer selbst ausgesprochen hat[1]. Denn er verlangt eine Begrenzung seines Satzes schon in der Physiologie, sofern von der Pflanzenwelt auf höchst merkwürdige Weise ternäre und quaternäre Kombinationen hervorgerufen werden, die in der Regel auf künstlichem Wege nicht dargestellt werden können, sofern weiter in der lebendigen Natur Zeugung und Erzeugung stattfindet, wozu die Physik kein Analogon bietet. Noch weniger lasse sich sein Satz auf geistigem Gebiet in voller Strenge durchführen. Er vergleicht vielmehr das Verhältnis des Gedankens zum Gehirn mit einer telegraphischen Mit-

teilung, die zwar nicht ohne einen gleichzeitigen chemischen Prozess stattfinden kann, aber sich inhaltlich auf keine Weise als Funktion eines elektrochemischen Vorganges betrachten lässt. Selbst auf dem Gebiet der Physik bezeichnet der Vortrag von BOLTZMANN[1] eine Reaktion, sofern er nicht nur in der Ableitung der gesamten Physik aus dem Energieprinzip das Ideal einer fernen Zukunft sieht, sondern sogar als fraglich hinstellt, ob „mechanische Modelle" immer bestehen oder sich neue nichtmechanische als besser erweisen werden. Der Schluss, den ich aus diesen Aeusserungen ziehe, ist ein sehr vorsichtiger. Ich stelle nur fest, dass die Auffassung der physikalisch-chemischen Welt, geschweige denn unserer gesamten Sinnenwelt als eines völlig in sich abgeschlossenen Systems nichts als eine unbewiesene Annahme ist. Wenn wir das Hineinragen geistiger Kräfte, es sei menschlicher oder übermenschlicher, in die Sinnenwelt annehmen, so setzen wir uns, wenn diese nur nicht willkürlich und regellos, sondern in geordneter Weise wirken, weder mit den Tatsachen noch mit den Methoden der Naturwissenschaft in Widerspruch.

Im Gegensatz zur ausschliesslichen Geltung des Mechanismus in der Welt, im Gegensatz auch zu einem rein und ausschliesslich durchgeführten Immanenzstandpunkt behaupte ich das Recht und die Notwendigkeit eines rein religiös erfassten Wunderglaubens. Indes es gibt noch ein weiteres Anliegen unseres Geistes, das erst hierin seine volle Befriedigung findet. Es ist, wie ich zeigte, der Geist selbst, dem mit innerer Notwendigkeit der Gedanke der allgemeinen und notwendigen Gesetzmässigkeit entsprang. Dass aber auch die Vorstellung

von der Gesetzmässigkeit alles Geschehens nicht den gesamten inneren Bedarf des Geistes zu decken vermag, beweist die Tatsache, dass aus der Tiefe des Geisteslebens unter gewaltigem Kämpfen und Ringen und mit Schmerzen sich die Ideen der Verantwortlichkeit, der Schuld und Strafwürdigkeit, mit einem Wort der Willensfreiheit erheben. Damit ist der Gedanke der Gesetzmässigkeit nicht zerstört; selbst Sünde und Schuld haben ihre furchtbaren Gesetze. Aber wohl tritt damit an den Tag, dass auch der Gedanke der Gesetzmässigkeit nur menschliche Anschauungsform ist, ein unzulängliches Zeichen, das den Vollgehalt des Geistes nicht auszusprechen vermag. Der Notwendigkeit stellen wir deshalb zur Seite die Freiheit.

Keine dieser beiden Betrachtungsweisen ist in voller Konsequenz, ohne Einschluss der andern, durchführbar. Gesetzmässigkeit ohne Freiheit würde zum seelenlosen Mechanismus führen, Freiheit ohne Gesetzmässigkeit zur Willkür ausschlagen. Ist aber jeder von beiden Gesichtspunkten unentbehrlich, so lässt sich auch der Wunderglaube nicht entbehren als die Denkform, in der wir Gottes freies Wirken zur Darstellung bringen. Für Gott selbst freilich kann es, wie schon Fichte einmal bemerkt hat, keine Wunder geben. Ihm fallen, wie in der Tiefe unseres Innenlebens, uns selbst unbegreiflich, Freiheit und Notwendigkeit seines Wirkens ineinander.

Der Gegensatz, von dem ich soeben sprach, hängt mit einem andern zusammen, mit dem des Allgemeinen zum Besonderen, und auch unser Wunderglaube zeigt ein starkes Interesse am Besonderen. Denn er konzentriert sich in der Beziehung auf jenen besonderen Aus-

schnitt der Menschheitsgeschichte, dessen Mittelpunkt die geschichtliche Erscheinung Jesu von Nazareth bildet. Wir verkennen durchaus nicht die Analogien, welche die ausserisraelitische Religionsgeschichte bietet: sie sind uns vielmehr von sehr grossem Wert, weil sie die Normalität der israelitischen Entwicklung und ihre Einordnung in die allgemeine Gesetzmässigkeit des geistigen und speziell religiösen Lebens der Menschheit beweisen. Aber dadurch ist doch die Einzigartigkeit und der besondere Offenbarungsgehalt dieser Geschichte, die nirgends als an diesem einen Punkte der Menschheitsgeschichte zur Wirklichkeit wurde, nicht im geringsten gefährdet. Vor allem ist es die Einzigkeit Jesu Christi, seines Eingangs und Austritts aus der Menschheit, seines Gottesbewusstseins und seiner Taten, die die Beziehung des Wundergedankens auf ihn herausfordern. Ich halte es für selbstverständlich, dass die Ueberlieferung nach allen Regeln der Literarkritik und historischen Kritik untersucht werden muss, aber ich bezweifle, dass auch schärfste Kritik und kühnste Kombination eine ausreichende Lösung des Problems ergeben wird, die eine Beziehung des Wunderglaubens auf Jesus Christus unnötig erscheinen lässt. Ein so unverdächtiger Berichterstatter wie J. Weiss[1] kommt zu dem Urteil, durch alle Dunkel hindurch bleibe der Eindruck bestehen, dass Jesus „schon in seinem Leben mit göttlicher Kraft und Vollmacht ausgerüstet war“. An dem Sterbebett von Jairi Töchterlein bleibe der Glaube Jesu „stark genug, dass er nicht durch die Todesbotschaft erschüttert wird. Hier liegt das Wunder, hier allein . . . Seine Begeisterung gibt ihm Kraft, die unliebsame Masse aus dem

Hause zu treiben. Sie befähigt ihn zu der grossartigen Einwirkung auf den Organismus der Kranken, die den Anwesenden und wohl auch ihm selbst als Totenerweckung erscheinen musste". Der entscheidende Punkt ist hier gut herausgehoben. So gering unser historisches Interesse an den einzelnen Wunderberichten der Ueberlieferung sein mag, so sehr ist unser Glaube darauf angewiesen, Jesus nicht mit Gauklern und Magiern und allerlei Zauberkünstlern auf eine Stufe stellen zu lassen. Der gewaltige, durch die Ereignisse gerechtfertigte Glaubensmut ist das Grosse, das Einzigartige an ihm. Wir wollen damit keine auch auf diesem Gebiet etwa vorhandene Analogie mit andern Vorgängen, zumal mit andern Helden der Menschheit abschwächen, wollen auch hier volle Ordnung und Gesetzmässigkeit walten lassen. Aber ablehnen muss ich das Verlangen, als ungeschichtlich zu bezeichnen, wofür Analogien nicht genügend oder gar nicht sich aufweisen lassen. Denn auch das Einmalige hat sein Recht. Bekanntlich ist sogar im strengen Sinne jeder Vorgang ein einmaliger. Wenn nun nicht nur gewisse Nebensächlichkeiten einer Erscheinung, sondern gerade ihr Grundgehalt etwas Einmaliges wäre, so ist das zwar paradox, aber nicht anomal, nicht gesetzwidrig. Deshalb muss ich es ablehnen, einen Bericht einfach um seiner Einzigartigkeit willen für unglaublich zu erklären, da schon die weltgeschichtliche Wirksamkeit Jesu Christi auf eine ausserordentliche Höhenlage seiner Person schliessen lässt. Damit öffnen wir nicht etwa der Wundersucht Tür und Tor. Denn die Gesetze der heutigen natürlichen und geistigen Wirklichkeit bestanden auch zur Zeit Jesu, und wir dulden nicht nur,

sondern wir verlangen strengste Kritik der biblischen Berichte mit allen Mitteln psychologischer und geschichtlicher Kunst, um die grösste persönliche Kraft, die die Geschichte kennt, nicht auf Goldgrund, sondern auf dem Grunde der nüchternen Wirklichkeit und möglichst ohne spätere Zutat zu zeichnen. Ebenso aber fordern wir aller öden Gleichmacherei gegenüber mit gutem Gewissen die Anerkennung des Einzigartigen und Einmaligen dieser Persönlichkeit.

Mit diesen Ausführungen habe ich im wesentlichen schon vorweggenommen, was über einen letzten Punkt zu sagen ist, über den Gedanken der natürlichen Entwicklung mit seinen angeblichen Konsequenzen. Merkwürdig ist hier, dass Ladenburg Darwins Theorie der Artenentstehung kurz erwähnt und als grosse Errungenschaft preist, ohne auf die heutige Beurteilung dieser Theorie auch nur mit einem Worte einzugehen. Und doch ist hier heute geradezu alles ins Wanken gekommen. Nur einige der neuesten Aeusserungen seien zitiert. Am weitesten geht der Erlanger Zoologe Fleischmann[1], der von einem Erklärungsversuch über den Zusammenhang der Tierwelt überhaupt nichts mehr wissen will und von der Naturwissenschaft fordert, sie solle sich wieder gänzlich der Beschreibung ihrer Objekte widmen und so lange nicht von genetischer Beziehung in der belebten Natur sprechen, als sie diese Vorgänge nicht ad oculos demonstrieren könne. Da aber letzteres wohl niemals möglich ist, so verweist er dementsprechend alle deszendenztheoretischen Erörterungen in den Bereich der reinen Philosophie, die er von der exakt-empirischen Forschung getrennt wissen will. Ein sehr ausgedehnter Kreis von

Fachgelehrten ist darin einig, zwar an der Abstammungslehre festzuhalten, den Darwinismus dagegen abzulehnen. Der Münchner Zoologe Pauly[1] erklärt die Idee von der Wandelbarkeit der organischen Formen für unvergänglich, aber Darwins Lehre von der natürlichen Zuchtwahl für unbrauchbar; er selbst beruft sich auf ein im Innern des Organismus liegendes „psychologisches" Prinzip, welches die Zweckmässigkeiten direkt erzeugt, wie es das Leben erfordert, dessen Bedürfnisse nicht warten können. Sehr interessant ist die Debatte, welche in der Wiener philosophischen Gesellschaft[2] der Vortrag des Physiologen Kassowitz über die Krisis des Darwinismus hervorrief. Dieser zitierte beifällig das Wort eines namhaften deutschen Zoologen (Driesch) von 1898: „Der Darwinismus gehört der Geschichte an wie das andere Kuriosum unseres Jahrhunderts, Hegels Philosophie; beide sind Variationen über das Thema: Wie man eine ganze Generation an der Nase führt, und nicht gerade geeignet, unser scheidendes Jahrhundert in den Augen künftiger Geschlechter besonders zu heben." Auch Kassowitz sieht sich gezwungen, Darwins Selektionstheorie definitiv und ohne Vorbehalt zu verlassen. Der Botaniker v. Wettstein bemüht sich zu zeigen, dass der Darwinismus sowie mehrere der späteren Modifikationen teilweise Berechtigung besitzen, dass aber viel grössere Tragweite den Prinzipien des Lamarckismus zukommt. Ebenso will der Zoologe Hatschek die Selektion und den Kampf ums Dasein nicht als völlig unwirksam bezeichnen, schreibt aber dem Prinzip der direkten Veränderung der Art überwiegende Bedeutung zu. Der Berliner Biologe Hertwig will als „philosophisch geschulter

Forscher es als eine allgemeine Wahrheit betrachten, dass die heute unsere Erde bevölkernden Organismen in vorausgegangenen Erdperioden nicht in der gegenwärtigen Form existiert haben, und dass sie auch einen Entwicklungsprozess, mit einfachsten Formen beginnend, haben durchlaufen müssen. Mit dem Versuch jedoch, im einzelnen ausmalen zu wollen, in welcher spezifischen Form eine Tierart unserer Tage in grauer Vorzeit gelebt hat, entschwindet uns der Boden der Erfahrung". Auch Hertwig[1] unterscheidet zwischen Entwicklungslehre und Selektionstheorie. Beide stehen nach seinem Urteil auf sehr verschiedenem Grund und Boden. Aehnlich ist das Ergebnis, zu dem der Kieler Botaniker Reinke kommt, der übrigens eine Vielheit von Urformen annimmt und es für wenig wahrscheinlich hält, „dass die einzelnen uns bekannt gewordenen Arten auch nur zum grösseren Teile durch Umbildung auseinander hervorgegangen sind" (S. 438 ff.).

Die Bedeutung dieser Umgestaltung der Deszendenztheorie, auf die schon Männer wie von Baer und Wigand hinarbeiteten, liegt darin, dass die Abstammungslehre aufgehört hat, mit einer rein mechanischen Beeinflussung der Organismen von aussen her zu rechnen, sondern eine gewisse „Zielstrebigkeit" (von Baer), innere Leitkräfte oder Dominanten, wie Reinke[2] sie bezeichnet hat, zur Erklärung heranzieht. Es ist klar, dass sie damit ein teleologisches Prinzip in sich aufgenommen hat und sich in demselben Masse dem Standpunkt des Idealismus nähert. So kommt die wertvolle Untersuchung von Cossmann[3] zu dem Ergebnis, der teleologischen Gesetzmässigkeit, die er bestimmter zu umgrenzen versucht, gleichen

Erklärungswert beizulegen wie der kausalen. Umgekehrt hat sich die Abstammungslehre in theologischen Kreisen immer mehr eingebürgert, nicht nur bei sog. liberalen und Vermittlungstheologen, sondern auch bei sehr konservativen. Z. B. konstatiert Prof. Schmidt in Breslau, dass wenn „die exakte Naturbeobachtung die Deszendenz der Arten voneinander konstatieren könnte, der Tiefsinn des Ausdrucks biblischer Schöpfungsgeschichte Gen 2 7 weder überboten, noch widerlegt, noch abgeschwächt oder gar eingebüsst würde“ [1]. Der Berliner Oberkonsistorialrat Weiss [2] urteilt, dass das Bilden des Menschenleibes (Gen 2 7) durchaus nicht „seine Entstehung auf organischem Wege aus den durch die göttliche Schöpfermacht erregten Lebenskeimen“ ausschliesst. Als sinnliches Lebewesen „steht der Mensch durchaus auf einer Stufe mit allen andern animalischen Wesen und dadurch im Zusammenhang mit dem gesamten Naturleben“. Der Herausgeber der bekannten Zeitschrift „Beweis des Glaubens“, Lic. Steude [3], erkennt doch die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre im Grundgedanken an. Sehr verständig urteilt Dennert, ein hervorragendes Mitglied der Stöckerschen kirchlich-sozialen Konferenz: „Eine zielstrebige und planvoll fortschreitende Entwicklung ist mit dem Bericht der Genesis durchaus vereinbar. Der Mensch ist als Naturkörper seiner Leibesbeschaffenheit nach systematisch in das Tierreich zu stellen und zwar unter die Säugetiere, in die Nähe der Affen als besondere Familie oder Ordnung. Auch wenn sich der Mensch aus tierischer Grundlage entwickelt haben sollte, so stellt er das Endprodukt einer uralten Entwicklungsreihe dar, welche mit den heutigen Affen

nichts zu tun hat[1].“ Einen lehrreichen Ueberblick über die weitgehende Zustimmung, die die Entwicklungslehre bei den Theologen Englands und Frankreichs gefunden hat, gibt Petavel-Olliff[2]. Wie er zeigt, hat die Theorie auch bei katholischen Theologen Beifall gefunden (S. 42 ff.). Sehr reserviert urteilt v. Hertling, doch könnte er prinzipiell der Entwicklungslehre, wenn sie wissenschaftlich stärker begründet würde, weit entgegenkommen[3].

In der Tat vermag ich nicht abzusehen, weshalb wir genötigt sein sollten, die Entwicklungshypothese als unannehmbar abzuweisen; sie empfiehlt sich nicht nur durch die Geltung, die der Entwicklungsgedanke auf dem Boden der menschlichen Geschichte, seiner eigentlichen Heimat, besitzt, er wird durch die Tatsachen der ontogenetischen Entwicklung, der rudimentären Organe, der paläologischen Funde auch auf dem Gebiete des Naturlebens so stark unterstützt, dass wir allen Anlass haben, bei Bildung unserer Weltanschauung mit der Annahme einer natürlichen Entwicklungsgeschichte zu rechnen. Nur ist durch Anerkennung der Deszendenzlehre über den Zusammenhang des Menschen mit den andern Lebewesen, wie über seinen eigenartigen Unterschied von ihnen noch nach keiner Seite hin entschieden. Ist es doch Tatsache, dass der Mensch und zwar der Mensch allein ein einheitliches Selbstbewusstsein, Sprache, Religion hervorgebracht und eine geistige Geschichte erlebt hat. Es lässt sich nicht bezweifeln, dass der Intellekt auch in höheren Tierarten sich andeutet, bei manchen in erheblichem Masse vorhanden ist; ebenso ist die Individualisierung, auf der die Entwicklung des Menschengeschlechts beruht, schon in der Natur an-

gelegt. Aber das spricht doch nur für die Annahme, dass ein völliger Sprung bei der Schöpfung des Menschen so wenig wie sonst gemacht ist, weil das Naturleben Platz genug für eine so eigenartige Erscheinung wie die des Menschen bietet. Dagegen wäre es keine richtige Folgerung, sondern eine Vergewaltigung des Tatbestandes, wenn man durch die allmählichen Uebergänge sich verleiten liesse, die nicht minder vorhandenen qualitativen Unterschiede zu nivellieren. Denn der Mensch hat nicht nur eine feinere und entwickeltere physische Organisation, nicht nur ein höheres Mass von Erkenntnis, sondern, um es mit Stumpf[1] auszudrücken, ist „einer im ganzen stetig fortschreitenden Entwicklung auf physischem Gebiet eine unstetige auf psychischem zugeordnet", so „dass graduelle Fortbildungen auf der einen Seite spezifische Neubildungen auf der andern zur Folge haben können". Dieser Uebergang quantitativer in qualitative Unterschiede, auf den schon Hegel aufmerksam gemacht hat, erklärt sich wenigstens zum Teil daraus, dass im Zusammenhange mit der Verstärkung des Intellekts beim Menschen sich für sein Innenleben der Schwerpunkt verschiebt, so dass es ein anderes wird als das tierische, mit einem ihm allein eignenden Lebensgehalt und Lebensgefühl. Gerade im Willen, als dem eigentlichen Lebenszentrum des Menschen, zeigt sich der Unterschied. So stark hier in den Zielen der Selbsterhaltung und Fortpflanzung der Gattung gemeinsame Triebe sich geltend machen, so stark tritt doch in der unmittelbaren Empfindung wie in der Zwecksetzung das spezifisch Humane hervor; zumal in seinen Idealen ist der Mensch von allem untermenschlichen Leben bestimmt unterschieden und wird sich dessen

in steigendem Masse bewusst. Damit ist zugleich der unendliche Werdeprozess der Geschichte ermöglicht, der sich von der natürlichen Entwicklung durch die Schöpfung geistiger und individuell-persönlicher Werte unterscheidet. Auch lässt die fortschreitende Individualisierung den Gedanken wohl begründet erscheinen, dass innerhalb der einheitlichen Menschheit noch total verschiedene Entwicklungen möglich sind, sofern die Entfaltung des höchsten und reichsten Lebens erst dem religiösen Geiste zu teil wird, während alle andern Entwicklungsreihen, so sehr sie den Reichtum des menschlichen Geistes erweisen mögen, doch ohne Zusammenhang mit jener zentralen zur Depravation, zur Verkümmerung des gesamten geistigen Lebens des Gemeinschaftskreises führen, der auf sie beschränkt bleibt.

In diesen Zusammenhängen rechtfertigt sich auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, oder wie ich lieber sagen möchte, an das ewige Leben. Die Schwierigkeit, deren wir uns in vollem Masse bewusst sind, hierüber etwas nach allen Seiten Befriedigendes zu sagen, beruht nicht nur auf dem Dunkel, das über alles Transzendente gebreitet ist, sondern auch (auf der hiermit freilich zusammenhängenden) Tatsache, dass wir in das Verhältnis von Leib und Seele ausreichende Einsicht nicht besitzen und schwerlich je erhalten werden. Die materialistische Theorie ist nachgerade unmöglich geworden, da sie den Tatsachen des Bewusstseins gegenüber versagt. Ihre Argumente gegen die Ewigkeitshoffnung, wie sie Ladenburg S. 29f. vorträgt, werden zwar nie verfehlen, Eindruck zu machen, aber durchschlagend sind sie nicht. Ich verweise auf die noch heute sehr

beachtenswerten Untersuchungen bei Beneke[1], der nach sorgfältiger Besprechung des Blödsinns (S. 446 ff.) und insbesondere der Geistesschwäche des hohen Alters zu dem Ergebnis „einer stetig wachsenden geistigen Stärke des inneren Seelenseins“ gelangt: „Soweit wir die Entwicklung verfolgen können, d. h. bis zum Augenblicke des Todes, zeigt sich das innere Seelensein nicht im mindesten geschwächt; die wirklich hervortretende Schwäche hat lediglich in der Veränderung der Bewusstseinselemente ihren Grund“ (S. 457). Demgemäss muss die Wiederauflösung beim Tode „wenigstens als im höchsten Masse unwahrscheinlich betrachtet werden“; sie könnte nur „durch einen plötzlichen Auflösungsprozess“ eintreten, d. h. durch eine Entwicklung, „welche ganz unvorbereitet in derjenigen Richtung erfolgte, welche der bisherigen geradezu entgegengesetzt ist (S. 458). Sehen wir von der materialistischen Hypothese ab, so sind nur zwei Annahmen möglich, die dogmatisch- und die kritisch-idealistische. Im ersten Fall kommt man durch abstrakte Räsonnements über die Seele zur Annahme ewiger Seelensubstanzen, wofür man sich auf die Analogie des Gesetzes der Erhaltung der Kraft beruft. Diesen Standpunkt vertreten in der Gegenwart u. a. Rehmke und Baumann.

Aber auch der kritische Idealismus führt notwendig auf eine Ansicht, in der nur ideale Gesichtspunkte für die Beantwortung der Fragen nach dem letzten Ziele des Menschendaseins gelten können. Nun verstehe ich es vollkommen, wenn z. B. Wundt nur die Lebendigkeit des Geistes selbst, nicht seiner besonderen Individualisation im einzelnen Menschengeiste als ewig denken

will[1]. Er befindet sich damit in guter Gesellschaft. Für meinen Teil vermag ich diese Ansicht nicht zu billigen; ich halte sie nicht für notwendig, nicht einmal für konsequent von Wundts Standpunkt aus[2]. Nicht für notwendig, da Paulsen (Einl. S. 250 f.) zeigt, wie sich sogar mit der parallelistischen Theorie die Annahme persönlicher Unsterblichkeit — in der Weise eines Göschel[3] — vereinigen lässt. Nicht für konsequent, da Wundts Evolutionismus auch auf geistigem Gebiete ein immer stärkeres Ueberragen der seelischen über die leibliche Seite zu verlangen scheint[4]. Doch wie dem auch sei, was mich dazu bestimmt, an ein persönliches Leben des Geistes nach dem Tode zu glauben, ist 1. dass wir eine andere als die besondere und persönliche Art des Geistes nicht kennen[5]; dass 2. unvermeidlich im Effekt jene Ansicht einen Rückfall in den Materialismus bedeutet; dass 3. in solchem Falle die unzulängliche Kraft des Weltgeistes, etwas Höheres zu schaffen als unser armes Leben, erwiesen wäre und darum an diesem Punkte das unerschöpfliche Geheimnis und die Unendlichkeit, in der die Religion lebt, eruiert wären. Deshalb sage ich mit Fichte: „Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechterdings nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könnte; schlechthin nicht denken als ihre ganze und letzte Bestimmung“[6]. Andere Zeiten haben Religion gehabt ohne den Glauben an ein ewiges Leben. Aber für uns steht und fällt der Ernst und die Kraft der Religion mit der Hoffnung über das Grab hinaus. Und sollte im Gefühl unserer Verflochtenheit in die natürlichen Zusammenhänge unseres Lebens, im Gefühl unserer Geteiltheit und Schwäche uns die Hoffnung für

uns selbst wankend werden, so ist es doch unmöglich, Menschen, deren edle sittliche Hoheit uns einst ergriff, als völlig ins Nichts überführt oder ins Allgemeine aufgehoben zu denken. In diesem Zusammenhange gewinnt für uns Christen die Gestalt des gekreuzigten und auferstandenen Heilandes eine immer wieder alle Zweifel überwindende und Glauben weckende Kraft.

Verehrte Anwesende! Es liegt nicht an mir, wenn ich nicht vermocht habe, Ladenburgs Naturphilosophie grossen Geschmack abzugewinnen. Denn ich habe ein lebhaftes Gefühl der Befriedigung darüber —, worauf viele Spuren hinweisen —, dass unsere Naturforscher wieder anfangen, Philosophie zu treiben. Ja mögen sie nur philosophieren. Es wird ihnen und wird uns allen zur Förderung gereichen. Ich bin davon überzeugt, es wird ihnen auf Grund ihrer heutigen sorgfältigen exakten Kenntnis der Natur besser gelingen, Naturphilosophie zu treiben, als einst dem genialen Schelling. Aber es wird ihnen gehen, wie diesem, die Erkenntnis wird ihnen aufgehen, dass über die Natur hinaus und jenseits derselben noch grössere, gewaltigere Probleme anfangen. Wie einst Schelling von der Natur aus in die Tatsache der Freiheit und dann in die noch gewaltigeren Tatsachen und Probleme der Religion sich versenkte, so wird auf die Dauer uns Menschen keine Philosophie befriedigen, die nicht den Gehalt der Ethik und der Religion in sich aufgenommen hat.

Anmerkungen.

S. 1. [1] Der mündliche Vortrag musste mit Rücksicht auf die verfügbare Zeit stark gekürzt werden und ist bei der Drucklegung noch über den ursprünglichen Umfang hinaus erweitert.

S. 3. [1] Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig 1902, S. 43.

S. 4. [1] „Nation", Okt. 1903; abgedruckt in „Chronik d. christl. Welt" 1903 No. 43. [2] Staats- u. völkerrechtliche Abhandl. Bd. 1 Heft 3. [3] Schärer, John Locke. Leipzig 1860, S. 26, vgl. S. 28.

S. 5. [1] Verhandlungen des 10. evangelisch-sozialen Kongresses S. 29.

S. 6. [1] Geschichte des gelehrten Unterrichts S. 290—298.

S. 7. [1] Universitätsrede zum 18. Jan. Kiel 1903.

S. 9. [1] Welträtsel, 7. Aufl. Bonn 1901. S. 21 f.

S. 10. [1] Brewster, Newtons Leben, deutsch von Goldberg. Leipzig 1833, S. 276 ff. [2] Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig 1902, S. 7, 8. [3] Vgl. z. B. Helmholtz, Handb. d. physiolog. Optik. Leipzig 1867, S. 208, 456, 594, 805. [4] Tübingen 1901.

S. 11. [1] Zur Sache vgl. z. B. Paulsens Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl. Berlin 1895, S. 428 ff. Liebmann, Gedanken und Tatsachen I S. 175 f. (Galilei). Riehl, R. Meyers Entdeckung und Beweis des Energieprinzips (Phil. Abhandl. für Sigwart 1900, S. 161 ff., auch Phil. der Gegenwart. Leipzig 1903, S. 130 ff.). Heinr. Weber, Ueber die Entwickl. unserer mechan. Naturansch. im 19. Jahrh. Strassburg 1900, S. 33. [2] Ein lebendiges Bild von diesen Zusammenhängen in Schmollers Rede über Strassburgs Blüte im 13. Jahrh. (Quellen u. Forschungen z. Sprach- u. Kultgesch. d. germ. Völker VI, bes. S. 2, 3, 13, 17 ff.). [3] Vgl. Paulsen a. a. O. S. 15.

S. 12. [1] Die Welt als Tat, 3. Aufl., 1903.

S. 14. [1] Vgl. z. B. Ostwald a. a. O. S. 53ff., 91f., 159ff.; Adickes, Kant contra Häckel. Berlin 1901. Hausdorf, Das Raumproblem, Annalen der Naturphil. III S. 1—23, namentl. S. 17, 18.

S. 15. [1] Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie, S. 362 ff.

S. 16. [1] Vgl. z. B. Liebmann, Gedanken und Tatsachen I S. 208 ff. Adickes a. a. O. [2] Auf die lebhafte gegenwärtige Diskussion dieser Frage bei H. Weber, Boltzmann, Riehl, Stumpf u. a. gehe ich nicht ein. [3] System der Philosophie I. Berlin 1902, S. 218. [4] S. unten S. 99 ff.

S. 19. [1] Schon in der 1. Aufl. seines „Lehrbuchs der historischen Methode", S. 70—82, vgl. S. 466 ff. [2] Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, bes. II S. 348 ff. [3] Tübingen 1902.

S. 20. [1] Ich halte allerdings diese Gegenüberstellung, auch in der von R. selbst ausgesprochenen Limitation, für unhaltbar. Auch die Naturwissenschaft ist, als Lehre vom Wirklichen, Lehre vom Besonderen, vom Spezifischen. Indes dadurch verstärkt sich nur der unsern Zusammenhang leitende Gedanke.

S. 21. [1] Ueber Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte, Annalen der Naturphil. 3, S. 24—70.

S. 22. [1] Lehrb. d. Gesch. d. Phil., 3. Aufl., S. 552; ausführlicher in den „Präludien". [2] Ausser der angeführten Schrift ist die eingehende Besprechung in der Abhandlung „Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie", Berlin 1899, hervorzuheben. [3] Wundt, Einleitung § 4, woselbst auch S. 39 auf seine sonstigen Auseinandersetzungen zur Frage verwiesen wird. [4] Stumpf, z. B. in seiner Besprechung von Mach. Deutsche Lit.-Ztg. 1900, S. 3293. [5] Riehl, Philosophie der Gegenwart, z. B. S. 250 ff. [6] Immanuel Kant, 3. Aufl. S. 396f. Kants Verh. z. Metaphysik, S. 25ff. [7] In der obenerwähnten Schrift und gegen Wundt in dem Aufsatz: Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 113, S. 217—231). [8] A. a. O. S. 9 f. [9] Hauptpunkte S. 37 f. [10] Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 581 ff. [11] Von den Religionsphilosophen später. Hier sei nur noch hingewiesen auf die theologischen Werke von J. Kaftan (Wahrheit d. chr. Rel.) und M. Reischle (Werturteile).

S. 24. [1] Eine sehr lebendige Schilderung des Sachverhalts in Paulsens Einleitung S. 118 ff.

S. 28. [1] Vgl. Herrmanns Ethik §§ 3—6.

S. 30. [1] Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik S. 31 f.

S. 32. [1] Vgl. z. B. Euckens tiefgehende Ausführungen in den „Gesammelten Aufsätzen". Leipzig 1903.

S. 33. [1] Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung. Berlin 1902. [2] Das Christusbild in der Dichtung des 19. Jahrh. [3] Vgl. den Roman „Auf Gottes Wegen". Berlin 1903. [4] Moderne Religion. Leipzig 1902. S. 112—193. Vgl. Arthur Drews, Pr. Jahrb. 1899, I S. 232—262, der M. den „Führer der romantischen Bewegung" nennt.

S. 34. [1] Berlin, Globus-Verlag.

S. 36. [1] Tübingen 1903.

S. 37. [1] Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte. Halle 1903.

S. 39. [1] Religion als Schöpfung. Erwägungen über d. relig. Krisis. Leipzig 1902.

S. 40. [1] Briefe über Religion. Berlin 1903.

S. 42. [1] Freiburg 1893.

S. 43. [1] Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig 1901, S. 203.

S. 44. [1] Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 5. Aufl. Leipzig 1904, S. 151 ff., 170; vgl. die ganze ausgezeichnete Skizze der Lebensanschauung Jesu. [2] Z. B. Uphues, Ueber die Idee einer Philosophie des Christentums (Philosophische Abhandlungen für Haym, 1902, bes. S. 359 f., 364). Heinrich Spitta, Mein Recht auf Leben. Tübingen 1900, S. 180 ff., 292 ff., 350 ff. Auch vgl. Wundt, Einleitung in die Philosophie S. 24—28; Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 712 ff., bes. S. 720—722; Paulsen, Einleitung, bes. S. 258 ff., 319 ff. u. a. [3] Religionsphilosophie. Leipzig 1901.

S. 46. [1] Dennert, Die Religion der Naturforscher, 5. Aufl. Berlin 1901, S. 52. In dieser Schrift sehr reichhaltiges Material; wertvolle Ergänzungen bes. für die französische Literatur bei A. Heus, L'existence de Dieu. Brüssel 1902. [2] Halle 1902. [3] Dennert a. a. O. S. 53. [4] Mechanik der Wärme, 2. Aufl. S. 316—318. [5] Ebd. S. 333. [6] 4. Aufl., Bd. 1 S. 41; zitiert nach „Glauben und Wissen". Volkstümliche Blätter, Mai 1903.

S. 47. [1] 3. Aufl. S. 491. [2] Dennert S. 37. [3] Stölzle, K. E. v. Baer S. 675; zitiert nach Dennert, Die Wahrheit über Ernst Häckel, Volksausgabe, S. 81. [4] Logos, d. i. die in der Welt

waltende Vernunft Gottes; vgl. Joh 1 1, wo Luther mit „Wort“ übersetzt hat. [5] Reclam-Ausgabe S. 658 f., vgl. S. 648.

S. 48. [1] Nach Höffding, Gesch. d. Phil. II S. 505 f. [2] Grenzboten 1901, I S. 243 f., nach The Life a. Letters of Th. H. Huxley.

S. 49. [1] G. J. Romanes, Gedanken über Religion. Göttingen 1899, S. 69.

S. 53. [1] Die unverwüstliche Kraft des kosmologischen Beweises zeigt z. B. G. Thieles Schrift „Kosmogonie und Religion“, Berlin 1898; die des teleologischen Arguments die Arbeiten von Baumann.

S. 56. [1] „Wahrheitsgehalt“ S. 200. [2] Vgl. auch Gesammelte Aufsätze S. 179.

S. 62. [1] Was auch biblische Auffassung ist: Kol 2 19 Eph 1 23 etc. Vgl. Schleiermachers Glaubenslehre § 125.

S. 64. [1] Wertvolle Ausführungen hierüber in der Einleitung von Simmels Philosophie des Geldes (Leipzig 1900).

S. 65. [1] 6. Aufl. S. 141. Vgl. auch Kirchhoff, Psychiatrie S. 313. [2] „Das freie Wort“ Bd. 2 S. 143 f.

S. 66. [1] Die Belege hier und für die folgenden Zitate bei Zöckler, Theologia naturalis, 1860, S. 17 ff., 30 ff., 59 ff.

S. 67. [1] Erl. Ausg. Bd. 62 S. 110.

S. 68. [1] Ueber die Zusammenhänge mit der griechischen Philosophie orientiert E. W. Möller, Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. [2] Prowe, Kopernikus I S. 64.

S. 69. [1] Prowe a. a. O. II S. 6, aus der Widmung seines Werkes an Paul III. [2] Reitlinger, Johannes Kepler I S. 73. 178. [3] Ebd. S. 127 ff.

S. 70. [1] Vorrede zum Mysterium, ebd. S. 129. [2] Eucken, Beitr. z. Gesch. d. neueren Phil. Heidelberg 1886, S. 67. [3] Liebmann, Gedanken und Tatsachen I S. 152. [4] Vgl. z. B. aus d. Optik (23. Frage): cum rebus omnibus, secundum leges accuratas ut naturae totius fundamentum et causa constanter cooperans, nisi ubi aliter agere bonum est. Sehr charakteristisch sind seine vier Briefe über die Gottesbeweise an Bentley (Brewster a. a. O. S. 239 ff.). [5] Theod. I § 28. Auf diese Angaben bin ich durch Liebmann geführt.

S. 71. [1] Beiträge S. 38. [2] Vgl. zu dieser Frage Schneidewin, Die Unendlichkeit der Welt nach ihrem Sinn und nach ihrer

Bedeutung, Berlin 1900, eine Schrift, die ich nur durch kurzes Referat kenne.

S. 73. [1] Häckels Welträtsel. Leipzig 1901.

S. 75. [1] Romanes S. 36 f.

S. 79. [1] Vgl. z. B. schon über Heraclit Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe II S. 190 f. Ferner s. M. Heinze in Prot. Realencykl., 3. Aufl., Bd. 13 S. 659.

S. 81. [1] A. a. O. S. 229 f., 266. [2] Kants Verh. z. Metaphysik S. 32.

S. 85. [1] S. 408 f., 435. [2] In seiner gross angelegten Darstellung Schellings, 2. Aufl. S. 724.

S. 86. [1] Vgl. z. B. Häckel a. a. O. S. 306 ff. [2] Besonders von v. Hartmann betont, z. B. in seiner lesenswerten Schrift über den Darwinismus, 1874 u. ö. [3] Romanes a. a. O. S. 64 ff. Dieselbe Tatsache hat Daub und (den späteren) Schelling zu ihren eigenartigen Spekulationen über das Böse in der Natur geführt. [4] Vgl. z. B. Eucken, Wahrheitsgehalt S. 189 ff. Siebeck a. a. O. S. 369—376. [5] Ich zitiere nach Königs (W. Wundt, Stuttgart 1901) bequemer Uebersicht S. 186 f.

S. 87. [1] Einl. S. 239 ff. [2] Vgl. auch Bergmann, Hauptpunkte S. 360 ff.

S. 88. [1] Siebeck S. 375.

S. 89. [1] Köstlin, Luthers Theol., 2. Aufl. S. 99.

S. 90. [1] Lutherische Dogmatik II, 1 S. 325 ff. [2] Vgl. z. B. Dillmann, Handb. d. alttest. Theol. Leipzig 1895, S. 306 ff.

S. 92. [1] Vgl. Hertwig, Die Entwicklung der Biologie im 19. Jahrhundert (Verhandlungen u. s. w. 1901, I): Ebenso unberechtigt wie der Vitalismus ist das mechanistische Dogma, dass das Leben mit all seinen komplizierten Erscheinungen nichts anderes sei, als ein chemisch-physikalisches Problem" (S. 53). [2] Reinke a. a. O. S. 175.

S. 93. [1] Logik, 2. Aufl., II S. 527 ff.

S. 94. [1] Mechanik der Wärme, 2. Aufl. S. 316 ff.

S. 95. [1] Ueber die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik in den Verhandl. u. s. w. 1899, I S. 115, 121 f.

S. 97. [1] Ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen 1903. S. 193, 220 f., 360. Ueber gleichartige Aeusserungen von Haupt und Holtzmann s. mein Referat, Theol. Jahresbericht Bd. 22 S. 1100.

S. 99. [1] Die Deszendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen. Leipzig 1901.

S. 100. [1] Wahres und Falsches an Darwins Lehre, 2. Aufl. München 1902. [2] Vorträge und Besprechungen über die Krisis des Darwinismus. Leipzig (Barth) 1902.

S. 101. [1] A. a. O. S. 46ff. [2] Die abschliessende Formulierung bietet Reinke in dem Aufsatz „Die Dominantenlehre“ (Natur und Schule 1903 H. 6). [3] Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart 1899.

S. 102. [1] Dogmatik II S. 252. [2] Religion des Neuen Testaments 1903 S. 85f. [3] Ebd. Bd. 36, 175—198, 209—221 in dem Aufsatz: Welchen Gewinn hat der christliche Glaube von der modernen Naturwissenschaft?

S. 103. [1] Die Thesen des Vortrags sind abgedruckt in Chronik der christl. Welt 1903 No. 21. [2] Le plan de Dieu dans l'évolution. Lausanne 1902, S. 40, 41. [3] Im Kirchenlexikon von Wetzer & Welte 2. Aufl., Bd. 4, S. 642—661.

S. 104. [1] Der Entwicklungsgedanke, 2. Aufl. Leipzig 1903, S. 58, 60.

S. 106. [1] System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Berlin 1840, S. 385—466.

S. 107. [1] Vgl. insbes. die Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 3. Aufl. S. 501ff. [2] Vgl. Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Berlin 1901, S. 159 und bes. S. 203ff.; auch Fr. Lipsius, Vorfragen der system. Theol. Freiburg 1899, S. 118f. [3] Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschl. Seele S. 135, 140—144: der absolute Geist bewahrt die Erinnerung der im Laufe der Geschichte vorübergegangenen Geister, und da die Erinnerung sie nicht als gewesen, sondern als für ihn und für sich seiend weiss, so müssen sie selbst in der Erinnerung fortleben. [4] Vgl. dazu noch die schon zitierte Abhandlung von v. Kriess und oben S 104f. [5] Dazu vgl. die Schrift von Spitta, „Mein Recht auf Leben“, Tübingen 1900, deren Ausführungen im einzelnen ich mir freilich nicht anzueignen vermag. [6] Bestimmung des Menschen S. 265f., 285f., 293f.; vgl. Vorlesungen 1810/11, Werke II S. 677.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BL
240
T623 49577
AUTHOR
Titius, A.
TITLE
Religion und Natur.
DATE LOANED | BORROWER'S NAME